ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة الثالثة عشرة : العدد الخمسون ـ جمادى الأولى ١٤٢٦ هـ ـ يوليو (تموز) ٢٠٠٥ م

ورقة من مصحف شريف

بداية كل سورة فيه مذهبة، تاريخ نسخه ١٠٨٩هـ



Paper from the Holy Quran "Al Mas' haf Al Shareef" In the begining of each "Sora" or chapter of the Holy Quran is gilded. Copied in 1089 A.H.

شروط النشر في المجلة

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون البحث جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في البحوث المتضمنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون البحث سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ بحث مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون البحث مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا على الآلة الكاتبة، أو بخطٍ واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّنًا، اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون البحث تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالبحث صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطّية المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقلّ البحث عن خمس عشرة صفحة، ولا يزيد عن ثلاثين.

ملاحظات

١ - ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية.

٢ - لا تُرد البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، سواء نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلة إلاّ لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٤ - تستبعد المجلة أيّ بحثٍ مخالف للشروط المذكورة.

٥ - تدفع المجلة مكافآت مقابل البحوث المنشورة، أو مراجعات الكتب، أو أيّ أعمال فكرية.

٦ - يعطى الباحث نسختين من المجلة.



مركـــز جمعـة المـاجـد للثقـــافة والتــــراث

Juma Al Majed Center for Culture and Heritage

السلام عليكم و رحمة الله و بركاته، و بعد،

فإنه يسرنا أن نبعث إليكم بنسخة من العدد (٥٠) من مجلة آفاق الثقافة و التراث.

راجين التفضل بإرسال إشعار التسلم المرفق بالمجلة إلينا.

مع خالص شكرنا و تقديرنا لحسن تعاونكم معنا

و تفضلوا فائق الاحترام و التقدير

Dear Sir ;
Attached is one copy of Afaq Al-Thaqafa wa Al- Turath magazine, issue No (50). Please send back the enclosed receipt of Acknowledgment after filling in the required infomation.
Thank you for your kind cooperation
We remain

Gift ☐ إهداء

Exchange ☐ تبادل

Subscription ☐ اشتراك

قسيمة اشتراك

Subscription Order Form

عدد السنوات # of Years ☐ أكثر من سنة More Than One Year ☐ سنة One Year ☐

of Copies: .... : عدد النسخ Issues # .... : للأعداد

Subscriptin Date : .... : ابتداء من تاريخ

☐ حوالة بريدية Postal Draft ☐ حوالة مصرفية Bank Draft ☐ شيك Check

Signature : .... : التوقيع Date : .... : التاريخ

إشعار بالتسلم

Acknowledgement of Receipt

Name : .... : الاسم الكامل

Institution .... : المؤسسة

Address .... : العنوان

P.O. Box : .... : صندوق البريد

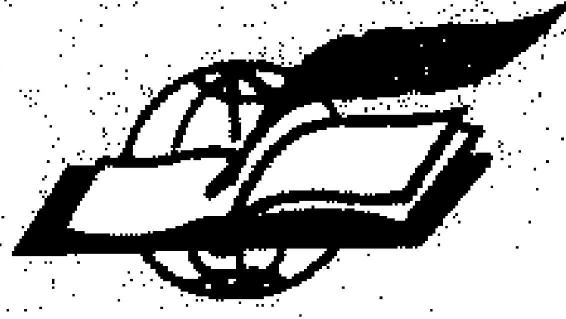
No. of Copies: ☐ : عدد النسخ   Issues No.: ☐ : العدد

Subscription ☐ اشتراك   Exchange ☐ تبادل   Gift ☐ إهداء

Signature : .... : التوقيع   Date : .... : التاريخ

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية



تصدر عن قسم الدراسات والمجلة

بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

دبي - ص.ب. ٥٥١٥٦

هاتف ٢٦٢٤٩٩٩ ٤ ٩٧١+

فاكس ٢٦٩٦٩٥٠ ٤ ٩٧١+

دولة الإمارات العربية المتحدة

السنة الثانية عشرة : العدد الخمسون - جمادى الأولى ١٤٢٦ هـ - يوليو (تموز) ٢٠٠٥ م

رقم التسجيل الدولي للمجلة

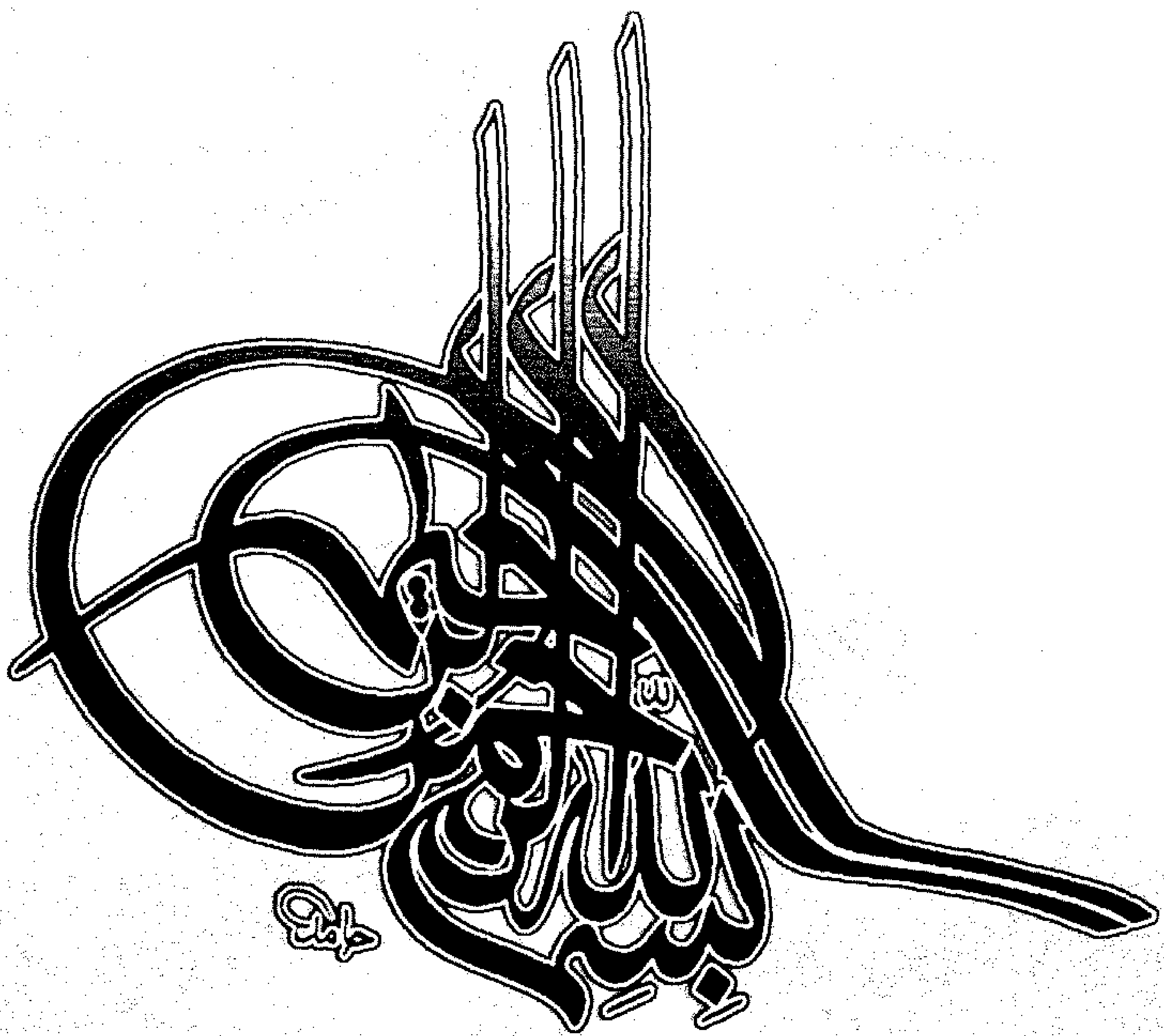
ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

المجلة مسجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ٣٤٩٣٧٨

الاشتراك السنوي

	داخل الإمارات	خارج الإمارات
المؤسسات	١٠٠ درهم	١٥٠ درهماً
الأفراد	٧٠ درهماً	١٠٠ درهماً
الطلاب	٤٠ درهماً	٧٥ درهماً

الفهـــرس



فتاة مدين من المشي على استحياء إلى إنجاب الشهداء

من الجدير في بداية هذه الافتتاحية أن نبيّن أمرًا هامًا؛ لإزالة أي لبس في فهم عناصرها وتفاصيلها، ألا وهو أن المقصود بفتاة مدين أولئك المرابطات في الأرض المباركة، تصارع أعينهن سواد الليل خوفًا وطمعًا، وكذلك اللواتي فرض عليهن الجلاء عنها بجلاء ذويهن، وهن يحملن الأرض والوطن حرقة في قلوبهن، يكتوين بلظاها آناء الليل وأطراف النهار، وذكريات في مخيلاتهن شهدتها أمصار وأعصار، وصورًا تشغل الفكر وتصاحب العين، يتفجر من خلالها دمع ليسقي زهرة الوطن حتى لا تبلى في الصدور وتبقى يانعة مرور الليالي وطول الدوام.

هي التي نعني. أما من كانت هجرتهم إلى دنيا يصيبونها فهم إلى ما هاجروا إليه. أو اللواتي استحببن الدنيا وزينتها والتقلب في ملذاتها على أنين الجراح، وآثرن النسيان على الذكرى، فأولئك نسأل لهن الله يقظة الضمير وسداد التفكير.

إنّ الفتاة التي نعنيها هي التي أثنى عليها الله سبحانه وتعالى من فوق سبع سموات في قرآنه الكريم وحلاها بالقوة والحكمة وأدب الحوار، وتحمل مهام الرجال عند تخلفهم عنها؛ لعجز أو كبر أو لأيّ علّة أخرى دون أن يخرجها ذلك عن فطرتها التي فطرت عليها النساء أو يمسَّ بأنوثتها، وما تقتضيه من أخلاق وآداب، وقد نبّه القرآن إلى ذلك عندما وصف مشيتها، وهي راجعة إلى كليم الله عليه السلام ، حيث وسمها بأعلى درجات الخلق الذي يمكن أن تتحلى به امرأة مؤمنة ألا وهو الحياء عندما قال: ﴿**تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ**﴾ (القصص:٢٥).

كما أشاد بفراستها عندما وصفت موسى عليه السلام لأبيها بأنه القوي الأمين، وهي معانٍ لا تفهم إلا في عمومها وفي ثنايا الأحداث التي مرّ بها نبي الله موسى عليه السلام، فتبوأت بذلك مقامًا استحقت به أن تكون بنت نبي وزوجة نبي.

ومرّت الأيام والسنون بل الأحقاب والقرون، وتلاحقت الأحداث تلو الأحداث، فوجدت فتاة مدين نفسها أمام وطن مسلوب وشريك فيه غير مرغوب، وجار لكل مطية ركوب، فاستصرخت الدنيا فليس من مجيب، وأدركت أن لا قوي ولا أمين، فتوكلت على ربها، وأعدّت فلذة كبدها، وقبلته للوداع متقربة به إلى ربها باعًا هامسة في أذنيه: يا بني إني أرسلتك للحياة، وإن لقائي بك لآت، متحملة ألم الولد المفقود، لتفك قيد الوطن المغصوب.

وليس هذا صنيع متفردة، ولا محل معجزة بل هو دأب فتاة مدين أنبأتنا به الأيام،ونطق به فم الزمان، ونعني التي وصفناها وبالرسم قصدناها

والله نسأل لها الحفظ والسداد

فتاة مدين
من المشي
على
استحياء
إلى إنجاب
الشهداء

مديـر التحريـر

الدكتور عزّ الدين بن زغيبة

حجّية القراءات الشّاذّة

د. خليل رجب حمدان
كلية الآداب - قسم علوم القرآن
جامعة إب - اليمن

مقالات

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

فقد أنزل الله، تعالى كتابه على سبعة أحرف، وأذن لهم أن يقرأوه بوجوه مختلفة في النطق، اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد وتباين، رحمة بالأمة وتوسعة عليها، وقد أولى العلماء تحرير مباحث القراءات بالعناية والتحقيق، وقاموا بجهود عظيمة في ذلك، فميّزوا بين الصحيحة منها وغير الصحيحة، والشاذة من الباطلة والضعيفة، وما يترتب عليها من آثار وأحكام، كل منهم بحسب فنّه، الذي ينتمي إليه.

وهذا البحث يدرس القراءة الشاذّة من حيث قبولها أو عدم قبولها في حق العمل، بقصد الوقوف على حقيقة مذاهب العلماء في الاحتجاج بها في الأحكام الشرعية، وأساس اختلافهم في ذلك، وآثاره، ومداه.

وجاء البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة:

المبحث الأول: تناولت فيه المراد بالقراءة الشاذة؛ لتمييزها عن غيرها، وتحديد المراد بالبحث، ولا سيما أنّ الاختلاف في ذلك لا يزال إلى اليوم.

المبحث الثاني: درست فيه مذهب العلماء في حجية القراءة الشاذة من حيث أثرها في استنباط الأحكام، ومن حيث القراءة بها في الصلاة وخارجها.

الخاتمة: أوجزت فيها أهم النتائج المستخلصة. ومن الله التوفيق.

المبحث الأول

حد القراءة الشاذة

الشذوذ في اللغة: مأخوذ من شذّ يشذ فهو شاذ: إذا انفرد عن الجمهور وندر، وشذاذ الناس: ما تفرّق منهم، وشذ الشيء يشِذ، بكسر الشين في المضارع وضمّها، نَدر عن جمهوره[١]. فالشاذ في اللغة يرد بمعنى الانفراد عن الجمهور والندرة والتفرق عن الجماعة.

وفي الاصطلاح: فالذي اشتهر به علماء الفن أن القراءة الشاذة هي القراءة التي صحّ نقلها برواية الثقاة، ووافقت العربية، لكنها خالفت خط المصحف[٢]، فكانت بمخالفتها رسم المصحف العثماني قد انفردت عما عليه الأئمة، وخالفت قراءة الجماعة، وشذّت عن المجمع عليه فلم تُشتهر، ولم تتلقها الأمة بالقبول، كقراءة عبد الله ابن مسعود، وأبي الدرداء رضي الله عنهما: (والذكر والأنثى)[٣] في: ﴿**وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى**﴾[٤]، ونحو ذلك، وعلى هذا المعنى جاء تعريفها عند العلماء، يقول ابن الصلاح: «والقراءة الشاذة ما نقل قرآنا من غير تواتر واستفاضة متلقاة بالقبول عن الأئمة»[٥]، ونقل ابن الجزري عن الحافظ الذهبي في ترجمته لابن شنبوذ أنه قال: «إنه كان يرى جواز القراءة بالشاذ،وهو ما خالف رسم المصحف»[٦].

لكن من العلماء من يطلقها بمعنى أعم، فهذا الشيخ موفق الدين الكواشي الموصلي (ت٦٨٠هـ) يقول: « كل ما صح سنده، واستقام وجهه في العربية، ووافق خط المصحف الإمام، فهو من السبع المنصوص عليها، ومتى فُقد واحد من هذه الثلاثة المذكورة في القراءة فاحكم بأنها شاذة»[٧]. ومنهم من يطلق الشاذ على ما سوى القراءات العشر[٨]، وأطلقه السيوطي على « ما لم يصح مسنده»[٩]، وهذا الإطلاق للشاذ يعني أنّ القراءة الشاذّة يدخل فيها: ما اعتل سنده، وما لم يوافق العربية، وما خالف خط المصحف، وبذلك تكون القراءات الشاذة هي التي تقابل القراءة الصحيحة، وهذا الاصطلاح درج عليه علماء أصول الفقه لدى تفريقهم بين ما تثبت به القرآنية وهو التواتر، وما لا تثبت به. وعرّفوا القراءة الصحيحة بالمتواترة، والشاذة بأنها عكسها،ومتى اختل شرط أطلق عليها شاذّة[١٠]. والذي يظهر أنّ هذا إطلاق مجازي يقصدون منه أنها شذّت عن وجه الصحة، وخالفت ما أجمعت عليه الأمة، لغرض التفريق بين الصحيحة المتفق على العمل بها، وبين غيرها من المردود أو المختلف فيه، ولذا فإنهم في بحثهم لموضوع الاحتجاج بالقراءة الشاذة يطلقونها بالمعنى الاصطلاحي الدقيق لها الذي قدّمناه. وذلك لأنّ ما كان موافقًا لخط المصحف والعربية، ولم يصح سنده، لم يسمّ شاذًّا؛ لأنّ القراءة إما ينقلها ثقة أو غير ثقة، فإذا نقلها غير ثقة سميت قراءة ضعيفة؛ لأنّ إسنادها ضعيف[١١]، وإن لم يكن لها أصل ولم تنقل بإسناد فهي مردودة وباطلة، وإن وافقت العربية والرسم؛ لأنها من باب الموضوع، فهي ليست قراءة أصلاً. وهكذا ما زيد في القراءة على وجه التفسير، يقول ابن الصلاح: « وأما القراءة بالمعنى على تجويزه من غير أن ينقل قرآنا فليس ذلك من القراءة أصلاً»[١٢]، وبمثل ذلك قال ابن الحاجب[١٣]، فلا يسمى مثل ذلك قراءة، لا شاذة ولا غيرها؛ لأنّ القراءة سنَّة، والأساس المعتمد فيها السماع. وإنّ نقلها الثقة ووافقت الرسم، لكنها لا وجه لها في العربية، فهي أيضًا لا تسمى قراءة؛ لأنها لا تصدر من الثقة إلا على سبيل السهو والغلط، ويعرفه

الأئمة المحقّقون الضابطون، ويرجع عنه الثقاة إذا بين له، مع أنّ هذا القسم لا يكاد يوجد في الواقع[14].

وإنْ نقلها الثقة، وصح سندها، ووافقت العربية والرسم، فهي القراءة الصحيحة، وإن صح سندها، ووافقت العربية، لكنها خالفت خط المصحف، فهذه القراءة الشاذة؛ لمخالفتها خط المصحف؛ لأنها لو وافقته لاشتهرت وتلقتها الأمة بالقبول، فكانت بمخالفتها للمصحف خارجة عن الإجماع، فجاءت مجيء الآحاد، وانفردت عن الجماعة، فصيّرها ذلك شاذة، وتسمى أيضا رواية آحاد[15].

وعلى هذا القراءات الخارجة عن الصحة باختلال أحد الأركان الثلاثة فيها على أقسام ثلاثة: ضعيفة وشاذة وباطلة، يؤيدنا في ذلك قول الإمام الشوكاني، فبعد أن ذكر قيد التواتر في حد القرآن، قال: «وخرج بتواتره القراءات الشاذة»، ثم قال: «فإن صح إسناد ما لم يحتمله، وكانت موافقة للوجه الإعرابي والمعنى العربي، فهي الشاذة، ولها حكم أخبار الآحاد في الدلالة على مدلولها، وسواء كانت من السبع أو غيرها، وأما ما لم يصح إسناده مما يحتمله الرسم، فليس بقرآن ولا منزل منزلة أخبار الآحاد، أما انتفاء كونه قرآنا فظاهر، وأما انتفاء تنزيله منزلة أخبار الآحاد، فلعدم صحة إسناده، وإن وافق المعنى العربي والوجه الإعرابي، فلا اعتبار بمجرد الموافقة مع عدم صحة الإسناد»[16]. وبهذا جاء قول ابن الجزري بعد أن ذكر أركان القراءة الصحيحة الثلاثة:« ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها: ضعيفة، أو شاذة، أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف»[17]، وبنحو ذلك قال أبو شامة:« وما عدا ذلك داخل في حيز الشاذ والضعيف، وبعض ذلك أقوى من بعض»[18]. وإنّ القراءة الشاذة وإن كانت صحيحة في نفس الأمر، فإنها مما كان أذن في قراءته، وأن الناس كانوا مخيّرين فيها في الصدر الأول، ثم أجمعت الأمة على تركها للمصلحة[19].

وهذا الاصطلاح للقراءة الشاذة قد ظهر بعد نسخ المصاحف في عهد عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وإجماع الأمة على القراءة بما يوافق المصحف العثماني، وترك كل ما خالفه، حيث كان المسلمون يقرأون القرآن قبل ذلك بما اتصلت روايته بالنبي ﷺ وصح سنده، مما تسمح به رخصة الأحرف السبعة. وبقي العلماء ينقلون تلك القراءات المرويّة عن الصحابة مما يسمى شاذًا في كتبهم لغرض الاستشهاد بها واتخاذها دليلا على حكم أو بيانا للفظ ونحوه، لا بوصفها قرآنا؛ لأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وهذه روايات آحاد[20].

وقد ظل تعريف القراءة الشاذة هكذا لا يعرف غيره حتى القرن الرابع الهجري حين وضع ابن مجاهد (ت٣٢٤هـ) كتابه (السبعة في القراءات)، وكتابه (شواذ القراءة)، فظهر عندها اصطلاح جديد للقراءة الشاذة إلى جانب السابق، فنعتت كل قراءة سوى قراءات الأئمة السبعة شاذة، بمعنى شذوذها عن السبعة[21]، وساعد على ظهور هذا الاصطلاح مكانة ابن مجاهد، وأهمية عمله، وحسن اختياره للأئمة السبعة، فقد أجمع الناس على قراءاتهم، وتلقوها بالقبول، كما ساعد في الترويج له تلامذة ابن مجاهد، فقد وضعوا كتبًا فيما شذّ عن السبعة، مثل تلميذه أبي طاهر عبد الواحد البزار البغدادي(ت٣٤٩هـ) حيث ألّف كتابه (شواذ السبعة)[22]، وألّف ابن جني (ت٣٩٢هـ) كتابه (المحتسب في تبيين وجوه شواذ

مقالات

القراءات والإيضاح عنها). يقول في مقدمته بعد أن جعل القراءات ضربين: «ضربًا: أجمع عليه أكثر قراء الأمصار، وهو ما أودعه أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد، رحمه الله، كتابه الموسوم بقراءات السبعة. وضربًا: تعدى ذلك، فسماه أهل زماننا شاذًّا؛ أي خارجًا عن قراءة القراء السبعة المقدم ذكرها»[٢٣]، ثم يقول:« وأنا بإذن الله بادئ بكتاب أذكر فيه أحوال ما شذّ عن السبعة، وقد اعتمدت فيه على كتاب ابن مجاهد الذي وضعه لذكر الشواذ من القراءة»[٢٤].

ومثل ذلك تجده في تقسيم ابن النديم (٣٨٥هـ) للقراءة إلى قسمين: ذكر أولا أخبار القراء السبعة، ثم ذكر عقبه أسماء قراء الشواذ[٢٥].

ولا يقصد هؤلاء بإطلاقهم الشاذّ على ما شذّ عن قراءة القراء السبعة أنها قراءات شذّت عن القراءات الصحيحة، وإنما هو اصطلاح محضٌ لهم بقصد التمييز بين قراءة السبعة وغيرها؛ لزيادة الاعتناء بالسبعة عندهم، فهذا ابن جني كشيخه ابن مجاهد مع أنه يسمي الخارج عن السبعة شاذًّا إلا أنه يقول بصحة الكثير منها وقوتها، وصحة القراءة بها، لكنه لا يختارها هو في قراءته، فيقول[٢٦]: «إلا أنه مع خروجه عنها، نازع بالثقة إلى قرائه، محفوف بالروايات من أمامه وورائه، ولعلّه أو كثيرًا منه مساوٍ في الفصاحة للمجتمع عليه،... ولسنا نقول ذلك فسّحًا بخلاف القراء المجتمع في أهل الأمصار على قراءتهم، أو تسويغًا للعدول عما أقرته الثقاة عنهم، ولكن غرضنا منه أن نُري وجه قوة ما يسمّى الآن شاذًّا... لئلا يُرَى مُرًى[٢٧] أن العدول عنه إنما هو غضّ منه، أو تهمة له، معاذ الله، وكيف يكون هذا والرواية تنميه إلى رسول الله ﷺ والله تعالى يقول: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[٢٨] الآية...، إلا أننا، وإن لم نقرأ في التلاوة به مخافة الانتشار، ونتابع في القراءة كل جائز رواية ودراية، فإننا نعتقد قوة هذا المسمى شاذًّا، وأنه مما أمر الله تعالى بتقبله، وأراد منا العمل بموجبه،وأنه حبيب إليه، ومرضي من القول لديه» .

فابن جني، الذي بنى كتابه على كتاب ابن مجاهد في الشواذ، يصور معنى الشذوذ عنده وعند ابن مجاهد بما لا يعني ضعف القراءات الأخرى أو بطلانها سوى السب، وإنما يقصد أنها تأتي بعد القراءات السبع في انتشارها، والأخذ بها قراءة وإقراء في الأمصار، فجاء كتابه يشتمل على قراءات صحيحة متواترة ومستفيضة كالقراءات الثلاث تتمة العشر، وقراءات شاذة، وأخرى ضعيفة، ولذا فإنه اصطلاح مجازي قصدوا به التمييز بين القراءات السبع التي جمعها ابن مجاهد وبين غيرها، دون أن يميزوا بينها حال الصحة من حيث العمل عند الناس. ومع ذلك هذا الاصطلاح لم يُلغِ الاصطلاح السابق لها، ولم يقم مقامه.

المبحث الثاني

حجية القراءات الشاذة

أولاً- حجيتها من حيث العمل:

اتفق العلماء من غير خلاف على أنّ ما نقل إلينا من القرآن نقلاً متواترًا، وعلمنا أنه من القرآن أنه حجة، واختلفوا فيما نقل إلينا منه آحادا، مما يعرف بالقراءة الشاذة، كمثل بعض المنقول عن ابن مسعود وأُبيّ وغيرهما أنه: هل يكون حجة فيجب العمل به، أم لا؟ .. وكان لهم في ذلك مذهبان:

المذهب الأول: أنها حجة، ويجب العمل بها،

وهو مذهب الحنفية[٢٩]، والهادوية[٣٠]، وأحد قولي أحمد، والراجح عند أصحابه[٣١]، ورواية عن مالك والشافعي، واختاره المزني وكثير من الشافعية[٣٢]، ونقل السيوطي عن القاضيين أبي الطيب والحسين وعن الروياني والرافعي العمل بها، تنزيلاً لها منزلة خبر الآحاد، وصحح العمل بها ابن السبكي في (جمع الجوامع) وغيره[٣٣]. لكن الحنفية يشترطون في الاحتجاج بالقراءة الشاذة أن تكون مشهورة[٣٤]. وحجتهم في ذلك:

١- أنّ الصحابي، وإن لم يصرح فيما رواه بكونه قرآنا، لكنه أمكن أن يكون من القرآن، وأمكن أن يكون خبرًا عن النبي ﷺ، وأمكن أن يكون مذهبًا له، كما يذكره المخالف، وهو حجة بتقدير كونه قرآنا وبتقدير كونه خبرًا عن النبي ﷺ وهما احتمالان، وإنما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهبًا له، وهو احتمال واحد، ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال بعينه[٣٥].

٢- أنه إن لم يثبت كونها قرآنا، فإنها لا تخرج عن أن تكون خبرًا سمعه الصحابي من النبي ﷺ، فظنّه قرآنا، وأخبر عنه بوصفه مسموعًا من النبي ﷺ، ومرويًّا عنه، بكونها قراءة أو تفسيرًا منه ﷺ للقراءة المتواترة، فيكون حجة؛ لأنّ الراوي عدل، ولا شك أنّ العدالة توجب العمل، ولا يلزم من انتفاء قرآنيته انتفاء خبريته[٣٦].

٣- وإن سلمنا أنه ليس بقرآن، فإن احتمال كونه خبرا أرجح من كونه مذهبًا له؛ لأنّ روايته توهم بالاحتجاج به، ولو كان مذهبًا له لصرح به، نفيًا للتلبيس عن السامع المعتقد كونه حجة، مع الاختلاف في حجيّة مذهب الصحابي، ولذا فلا يقال إنه مذهب الصحابي؛ لأنه لا يجوز ظن ذلك بالصحابة الكرام، فإن هذا افتراء على الله وكذب عظيم؛ إذ جعل مذهبه ورأيه الذي ليس هو عن الله تعالى، ولا عن رسوله ﷺ قرآنا، والصحابة عدول، لا يجوز نسبة الكذب إليهم في حديث النبي ﷺ ولا في غيره، فكيف يكذبون في جعل مذهبهم قرآنا، هذا باطل يقينًا[٣٧].

٤- أنّ الحجيّة لا يشترط فيها التواتر؛ لأنّ الحجة تثبت بالظن، ويجب العمل عنده، فتنزل منزلة أخبار الآحاد، وأخبار الآحاد متفق على الاحتجاج بها[٣٨].

٥- لقد عمل الأصحاب بقراءة الآحاد في مسائل كثيرة، فقد احتجوا على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود: (فاقطعوا أيمانهما)[٣٩].

المذهب الثاني: أنها ليست بحجة ولا يصح العمل بها، وهو منقول عن الإمام الشافعي في أرجح قوليه، وعن بعض أصحابه، وهو مذهب الإمام مالك، ورواية عن أحمد، ورجّحه بعض أصحابه. وحجتهم في ذلك:

١- أنها نقلت بوصفها قراءة قرآنية، وهذا باطل من وجوه:

أ - أن النبي ﷺ مكلف بإلقاء ما أنزل إليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يُتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه ﷺ.

ب- أن الشيء إنما يثبت من القرآن بالتواتر، ولا تواتر هنا باتفاق.

ج- مناط الشريعة وعمدتها تواتر القرآن، ولولاه لما استقرّت النبوة، وما يبتني على

مقالات

الاستفاضة لتوافر الدواعي على نقله، كيف يقبل فيه رواية آحاد؟

د- مبنانا فيما نأتي ونذر الاقتداء بالصحابة رضي الله عنهم، وقد كانوا لا يقبلون القراءة الشاذة؛ لأنها تخالف رسم المصحف المجمع عليه، ولذا ألزموا ابن مسعود ﷺ أن يقرأ بالمصحف المجمع عليه، فكيف يقبل ما يخالفه؟

٢- إنه يبعد أن يحضر مجلس الرسول ﷺ جمع قد اعتنوا بحفظ كلامه، ثم يختصّ بعضهم بسماع كلمة مع ذهول الآخرين عنه، والعجب أنه لم يُتنبه لهذا في القرآن، ومبناه على التواتر والاستفاضة، واعتبره في غير مظنته[٤٠].

٣- قد تكون من القرآن أولا، ثم نسخت بالعرضة الأخيرة، التي جمع الصحابة القرآن عليها في عهد عثمان رضي الله عنه، فقرأ بها ذلك الصحابي حيث لم يعلم بنسخها، أو تكون مرويَّة عن قراءة له قبل نسخها. يقول السيوطي: «ولم يحتج بها أصحابنا - يعني الشافعية- لثبوت نسخه»[٤١].

٤- إذا ثبت أنها ليست من القرآن، فلا يقال إنها لا تحط عن خبر الواحد فيعمل بها؛ لأنّ الراوي إذا كان واحدًا، إن ذكره على أنه قرآن فهو خطأ، لما قلناه أولاً، وإن لم يذكره على أنه قرآن، فهو لم يصرح بأنه حديث، فكان متردّدًا بين أن يكون خبرًا عن النبي ﷺ وبين أن يكون مذهبًا له، فلا يكون حجة، وهذا بخلاف خبر الواحد عن النبي ﷺ[٤٢].

٥- إن خبر الآحاد يعمل به إذا رُوي بوصفه حديثًا، وهنا جاء على أنه من القرآن، ولم تثبت قرآنيته، وخبر الآحاد إذا توجه إليه قادح يوقف عن العمل به، وهنا كذلك، فلا يعمل به.

٦- إن الزيادة في الرواية جاءت مخالفة للنص المقطوع به المتواتر، والزيادة على النص لا تُقبل إلا بنصّ مثله، فلا يعمل بها[٤٣]. وإذ لم تثبت القرآنية لها، ولم تنقل على أنها خبر، فلا يصح الاحتجاج بها[٤٤].

وإن صرح الصحابي بسماعها من النبي ﷺ فمختلف الاحتجاج بها أيضًا، يقول القرطبي[٤٥]: «أما شاذ القراءة عن المصاحف المتواترة فليس بقرآن، ولا يعمل بها على أنها منه، وأحسن محاملها أن تكون بيان تأويل مذهب من نسبت إليه، كقراءة ابن مسعود: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)[٤٦]، فأما لو صرح الراوي بسماعها من رسول الله ﷺ فاختلف العلماء في العمل بذلك على قولين: النفي والإثبات، وجه النفي أن الراوي لم يروه في معرض الخبر، بل في معرض القرآن، ولم يثبت فلا يثبت. والوجه الثاني: أنه وإن لم يثبت كونه قرآنا، فقد ثبت كونه سنَّة، وذلك يوجب العمل كسائر أخبار الآحاد».

وإن قيل إنها تنزل منزلة مذهب الصحابي في الأحكام أو في بيان القرآن، فعليه ينزل الاختلاف في الاحتجاج بها منزلة الاختلاف بالاحتجاج بمذهب الصحابي، كما هو مشهور في كتب الأصول.

مناقشة الأدلّة:

أ) مناقشة الفريق المجيز لأدلّة المانعين :

إنَّ القول إنَّ النبي ﷺ عليه أن يلقي القرآن على جماعة تقوم بهم الحجة دائمًا غير مسلَّم؛ لأنا وجدنا حفاظ القرآن في زمنه لم يبلغوا حد التواتر، وأنّ جمعه كان بتلقي آحاد آياته عن الآحاد، ولذلك اختلفت مصاحف الصحابة، وقد اختلفوا في البسملة هل هي من القرآن؟. وإن

سلمنا به، فإنّ الممتنع سكوت الكل عن نقله، وغير ممتنع أن يختص بنقله منهم جماعة، ويسكت جماعة ممن سمعوه، وأنّ ابن مسعود من جملتهم، فلم يقع الاتفاق من الكل على الخطأ بالسكوت، ثم إنهم لم ينكروا عليه، فكان سكوتهم موافقة ضمنية على روايته. وعند ذلك يتعين حمل روايته على أنه من القرآن؛ لأنّ الظاهر من حاله الصدق، ولم يوجد له معارض، غايته أنه غير مجمع على العمل به لعدم تواتره.

ثم إنّ في رد قراءة صحّت نسبتها إلى الصحابي، طعن في عدالة الصحابة رضي الله عنهم؛ لأنَّه ممتنع أن ينقله بعضهم خطأ، ويسكت الباقون عنه مع علمهم بأنه خطأ، مما يفيد بسكوتهم تقريرهم لما رواه.

وأمَّا قولهم إنَّ الروايات الشاذّة زيادة في أصل النص، وهو يناقض أصلكم في عدم قبولها، فجوابه أننا لا نعمل بمثل ذلك إلا برواية تبلغ حد الشهرة، ولا معارض لها، أما ما كان له معارض، أو شذّ به الواحد مخالفًا المشهور، فلا نعمل به[٤٧].

ب) وأجاب النفاة: أنَّ وجوب إلقاء القرآن على عدد تقوم الحجة بقولهم فذلك لا يخالف فيه أحد من المسلمين؛ لأنه المعجزة الدالة على صدقه ﷺ، كما أن حفّاظه في زمنه ﷺ كانوا أعدادًا كبيرة تفوق حد التواتر ، ثم لا يلزم من عدم بلوغ حُفّاظ القرآن كله حد التواتر في زمن النبي ﷺ أن يكون الحُفّاظ لآحاد آياته كذلك.

وأمَّا التوقف في جمع آياته على أخبار الآحاد فغير مُسلّم، وإن كان فلم يكن في كونها قرآنا، بل في ترتيبها بالنسبة إلى غيرها، وفي نهاية الآية واتصالها بغيرها، وما اختلفت به المصاحف مما كان آحادًا وخالف المصحف المجمع عليه فليس بقرآن، وأمَّا التسمية، فإنَّ الشيء قد يتواتر عند قوم، ولا يتواتر عند آخرين[٤٨].

وأمَّا القول إنَّ في ذلك طعن بالصحابي، فلا يلزم منه ذلك؛ لأنّ سكوت من سكت إن كانوا عالمين بأنه قرآن لم يحل لهم السكوت عن نقله، ولو قلنا إنّ ما رواه أحدهم قرآنا للزم منه ارتكاب من عداه من الصحابة للحرام بالسكوت، وإن قلنا إنه ليس بقرآن، لم يلزم منه ذلك لا للراوي ولا لمن عداه؛ لأنّ الواحد قد يقع في الغفلة أو الفترة، ولا يقع مثلها لمعظم الحاضرين. فلا يكون للتهمة موضعًا على ما قاله الشافعي. ولذا فإنّ الحمل على المذهب مع أنه مختلف في الاحتجاج به أولى من حمله على الخبر الذي ما صرح فيه بالخبريّة، من أنه ليس بحجة، كيف وفيه موافقة النفي الأصلي، وبراءة الذمَّة من التتابع، بخلاف مقابله، فكان أولى[٤٩].

أثر الاختلاف في ذلك:

وقد ترتب على اختلافهم في حجيّة القراءة الشاذة اختلافهم في كثير من الأحكام المستنبطة منها، نذكر بعضا من ذلك للاستشهاد:

١- كفارة اليمين، في قوله تعالى: ﴿**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ**﴾[٥٠].

فقد قرأ أُبيّ وابن مسعود رضي الله عنهما: (فصيام ثلاثة أيام - متتابعات)[٥١]. فقال الحنفية والهادوية، والصحيح من مذهب أحمد، وبعض الشافعية بوجوب التتابع في هذا الصيام، احتجاجًا بهذه القراءة؛ لأنها مشهورة في الصحابة، فقد ثبتت روايتها عن عدد منهم، ولم يرد لها مخالف، وأنّ عمل كثير من الأصحاب جاء

موافقًا لها، والزيادة في نص الكتاب المشهورة يعمل بها، فإن لم تكن قرآنا فهي خبر يفسّر القراءة المتواترة، فيحتج به، وينزل منزلة الخبر المشهور[٥٢]. وبه قال عدد من السلف، منهم: عطاء ومجاهد وعكرمة وإبراهيم النخعي والثوري وإسحاق وأبوعبيد وأبو ثور، وروي نحوه عن علي رضي الله عنه.

فإذا أفطر في خلال الصوم من غير عذر استقبل الصوم من جديد، وإن أفطر لعذر مرض أو سفر، فقال الحنفية: يستقبل أيضًا، وكذا لو حاضت المرأة تستقبل؛ لأنها لا تعدم وجود أيام ثلاثة تصوم فيها، بخلاف صيامها شهرين متتابعين في كفارة الظهار؛ لأنها لا تجد شهرين متتابعين من غير حيض[٥٣]. وقال الحنابلة: إن أفطر الرجل لمرض أو المرأة لمرض أو حيض لم ينقطع الصوم. وقال الشافعي في أحد قوليه: ينقطع بالمرض، ولا ينقطع بالحيض[٥٤].

وقال الشافعي في أرجح قوليه، وجمهور أصحابه، ومالك، ورواية عن أحمد، والحسن البصري: إنّ له تفريقها، ولا يلزمه التتابع؛ لأنَّ التتابع صفة لا تجب إلا بنص أو بقياس على منصوص، وقد عُدما، وهو قد صام ثلاثة الأيام، والأمر بالصوم مطلق، ولا يجوز تقييده إلا بدليل، وقراءة ابن مسعود شاذة لا يعمل بها، فهي ليست قرآنا؛ لأنه لا يثبت بأخبار الآحاد، ولا حديثًا؛ لأنه لم يروها حديثًا، فلا يعمل بها[٥٥]. وقال مالك والشافعي: التتابع أفضل، ورجحه الطبري احتياطًا وخروجًا من الخلاف[٥٦].

٢- تخصيص عموم القرآن بالقراءة الشاذة عند من أجاز تخصيصها بخبر الآحاد، فقد اختلفوا فيه، فمن قال إن القراءة الشاذة تنزل منزلة خبر الآحاد أجاز تخصيص عموم القرآن بالقراءة الشاذة، ومن لم ينزلها منزلة خبر الآحاد لم ير صحة ذلك[٥٧].

٣- صوم قضاء رمضان: قال بعض أهل الظاهر، وحكي عن النخعي والناصر وأحد قولي الشافعي: إنه يشترط فيه التتابع، واحتجوا بقراءة أُبيّ: (فعدة من أيام أخر - متتابعات)[٥٨]، فزاد (متتابعات) على القراءة المتواترة: ﴿**فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾[٥٩]. كما زيد وصف التتابع في صوم كفارة اليمين، وروي أيضًا عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت:« نزلت: فعدة من أيام أخر متتابعات، فسقطت متتابعات»[٦٠]، ونقل عن عائشة وعلي في رواية وابن عمر رضي الله عنهم[٦١].

وذهب الجمهور من المذاهب كافة إلى أنه لو فرّقها أجزأه، وقال مالك والشافعي وكثير من العلماء: الأفضل متتابعًا، وقالوا: لأنّ النص المتواتر جاء مطلقًا عن التقييد، وهذه القراءة غير ثابتة، فقد روي عن جماعة من الصحابة كعلي وابن عباس وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وعائشة رضي الله عنهم، قالوا: إن شاء تابع وإن شاء لم يتابع، ولو كانت قراءة ثابتة كالمتلو لما خفيت عليهم، فهي لم تصح، وإن صحَّتْ فقد سقطت اللفظة المحتج بها، كما قالت عائشة، فكانت من المنسوخ[٦٢]. والزيادة هنا في النص تختلف عنها في كفار اليمين، فهذه الرواية لم تُشتَهر والقرائن تفيد ضعفها، وغير جائز الزيادة على النص إلا بنصّ مثله[٦٣].

والذي نرجّحهُ أنَّ القراءة الشاذة لا يثبت بها القرآن قطعًا، ولا يحتج بها بكونها قرآنا، لكنه إن صرح بسماعها من النبي ﷺ، ولم يرد ما يؤكد نسخها، فهي حجة يعمل بها بكونها خبر آحاد، وإن

حجيّة القراءات الشاذّة

رواها بوصفها قراءة؛ لأنها إن لم تثبت قرآنيتها فلا يمكن أن تنزل عن درجة الخبر، للتصريح به مع عدالة الراوي، وإن لم يصرح بسماعها منه ﷺ، فإن اشتُهرت بين الأصحاب ووافقها العمل فهي حجة بوصفها خبر آحاد، وإلا، فالأرجح أنها تفسير منه للقرآن، إن كانت داخله في باب التفسير، فتكون مذهبًا له، والأولى في حق العمل معها الجمع بينها وبين القراءة المتواترة ما أمكن، من باب الاحتياط أولاً، وخروجًا من الخلاف.

وقد ذهب جمهور العلماء والقراء إلى أنّ غالب مثل هذا المروي على نوعين:

النوع الأول: هو من باب البيان للقرآن، ويعرف بالقراءة التفسيريّة، يقول أبو عبيد: « إنَّ القصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبيين معناها... فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن»[٦٤]. نحو قراءة ابن عباس: ﴿**لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ - في مواسم الحج**﴾[٦٥]، بزيادة لفظ (في مواسم الحج)[٦٦]، فبين المراد بمحل ابتغاء الفضل وزمانه، وأنه جائز في مواسم الحج دفعًا لتوهم حمله على أيام أخر غيرهن. وهذا ما قاله السيوطي في أقسام سند القراءة[٦٧]:«وظهر لي سادس يشبهه من أنواع الحديث؛ المدرج، وهو ما زيد في القراءات على وجه التفسير، كقراءة سعد ابن أبي وقاص: ﴿**وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ- من أم**﴾[٦٨]، بزيادة لفظ «من أم»[٦٩].

فهذا النوع لا يُقصد به من روي عنه أنه القرآن، وإنما يلحقه بالنص على سبيل التفسير للفظ مبهم في النص، أو لبيان حكم، وهو يعرف أنه ليس قرآنا، فهم «كانوا ربما يدخلون التفسير في القراءة إيضاحًا وبيانًا؛ لأنهم يحققون لما تلقّوه عن النبي ﷺ قرآنا، فهم آمنون من الالتباس، وربما كان بعضهم يكتبه معهم»[٧٠]. ويدرك ذلك من يأخذ عنه، وقد يقع في الوهم من تصل إليه. يقول أبو بكر الباقلاني[٧١] :«ويجوز أن يكون كل سامع منهم لهذه القراءات أو واجد لها في مصاحفهم إنما كان منهم على وجه التفسير والتذكرة لهم، والإخبار لمن سمع القراءة أن هذا هو المراد، نحو: ﴿**والصَّلاَةِ الْوُسْطَى- صلاة العصر**﴾.

النوع الثاني: قراءات كانت أولا ثم نسخت، أو تركت قراءتها بإجماع الصحابة على المصحف العثماني، ومن ذلك ما رواه مسلم عن شقيق بن عقبة عن البراء بن عازب قال نزلت هذه الآية: ﴿**حافظوا على الصلوات وصلاة العصر**﴾، فقرأنا ما شاء الله، فنزلت :

﴿**حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى**﴾[٧٢]، فقال رجل كان جالسًا عند شقيق له: «هي إذًا صلاة العصر، فقال البراء: قد أخبرتك كيف نزلت وكيف نسخها الله»[٧٣].

ولهذا وجدنا أنّ المذاهب كافة قد عملت بشيء من القراءات الشاذة، ولكن باعتبارات مختلفة، فقد أجمعوا على العمل بقراءة سعد بن أبي وقاص: ﴿**وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ- من أم**﴾، وبقراءة: (فاقطعوا - أيمانهما). وعمل الشافعي وأحمد بخبر عائشة رضي الله عنها: «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن»[٧٤]. فهو عندهما يدل على أن النسخ تأخر، وأن بعض الناس كان يقرأ خمس رضعات، ويجعلها قرآنا حتى توفي النبي ﷺ؛ لكونه لم يبلغه النسخ، فلما بلغهم رجعوا عن ذلك، وأجمعوا على أنه لا يتلى، فبقي حكمه. وقال مالك وأبو حنيفة لا يعمل

به، وتثبت الحرمة برضعة واحدة، وهو قول عدد من الصحابة والتابعين، لقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾[٧٥]. ولم يذكر عددا، ورد على الشافعي بأن نسخ التلاوة لا يكون بعد زمن النبي ﷺ، وأن هذا لا يحتج به عندكم؛ لأنَّ القرآن لا يثبت بخبر آحاد،وإذا لم تثبت قرآنيته، فإنه لا يثبت كونه حديثًا؛ لأنها روته بوصفه قرآنا، وخبر الآحاد إذا توجّه إليه قادح يوجب الريبة يتوقف عن العمل به[٧٦]. وعمل الحنفية والهادوية وأحمد بقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين[٧٧].

وإذا نقل الكثير عن مذهب الشافعي أنها ليست حجة، فإن التحقيق لمذهبه في القراءة الشاذة؛ أنها إن كانت وردت ابتداء حكم فليست بحجة كقراءة ابن مسعود: (متتابعات). أو يقال : القراءة الشاذة إمَّا أن ترد تفسيرًا أو حكمًا، فإن وردت تفسيرًا فهي حجة كقراءة ابن مسعود: (أيمانهما)، وقراءته وقراءة سعد بن أبي وقاص أيضًا: ﴿وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ- من أم﴾، وإن وردت حكما فإن عارضها دليل آخر، فالعمل للدليل، وإن لم يعارضها دليل آخر فللشافعي قولان[٧٨].

وهذا يفيد بالقول إنَّ أصل الاختلاف ليس هو في القراءة الشاذة من حيث هي رواية آحاد مجردة، وإنما في اعتبار القرائن المنضمَّة إليها، فمن رأى أن القرائن المعضدة لهذه القراءة كافية في تقويتها في حق العمل احتج بها، ومن لم يرها كافية، أو قام عنده الدليل المعارض لها، وهو أقوى منها، لم يحتج بها، ومن لم يرها كافية، أو قام عنده الدليل المعارض لها وهو أقوى منها، لم يحتج بها. حيث إنهم كلهم لم يحتجوا بها وحدها في إنشاء الأحكام وابتدائها ، ولذا اشترط الحنفية في الاحتجاج بها أن تكون مشهورة، وليس لها معارض أقوى منها.

ثانيا: حجيتها من حيث القراءة:

اتفق العلماء على جواز القراءة بالقراءات المتواترة، وهي ما صح سنده بنقل العدل الضابط عن مثله، ووافق الرسم والعربية، مع استفاضة نقله، وتلقي الأمة له بالقبول؛ لأنّه احتفت به القرائن التي تفيد القطع والعلم اليقيني بصدقه وصحته، وقد أخذ عن إجماع من جهة موافقته لرسم المصحف، وهذا ينطبق على القراءات السبع، والثلاث تتمة العشر قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف. وقد نقل البغوي في مقدمة تفسيره وعلماء كثيرون غيره[٧٩] الاتفاق على جواز القراءة بالقراءات العشر في الصلاة وخارج الصلاة، وعدم إنكار أحد من الناس على من يقرأ بها. أما القراءات الخارجة عن العشر فهي على قسمين[٨٠]:

القسم الأول: ما لا يخالف خط المصحف، ولكنه لم تُشتهر القراءة به، وإنما ورد من طريق غريبة لا يعول عليها، وهو ما نقله غير الثقة، مثل قراءة ابن السميفع وأبي السمال لقوله تعالى: ﴿لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾[٨١]. بفتح سكون اللام في (خلفك)، ونحو ذلك مما كان إسناده ضعيفًا أو غريبًا. قال أئمة المذاهب بعدم جواز القراءة به؛ لأنَّ ما لم يتواتر لا يعد قرآنا، فكيف بما كان إسناده ضعيفًا وغريبًا فالمنع منه أظهر. ولذلك قال مكي عن مثل هذا القسم[٨٢]: «فهذا لا يقبل وإن وافق خط المصحف»، ونصَّ ابن الصلاح وابن السبكي على منع القراءة بما وراء العشرة منع تحريم لا كراهة؛ لأنها إن لم تخالف خط المصحف فهي لم تتواتر ولم تُشتهر، ولا يثبت قرآن بغير المتواتر والمشهور، فحكمها كالشواذ، والشاذ لا يقرأ به[٨٣]. وشذّ بعض الناس فجوز القراءة بها[٨٤]، وأما ما لم ينقل البتّة فمنعه أشد ورده أحق. وإن وافق الرسم والعربية والمعنى فلا تسمى قراءة شاذة بل

حجيّة القراءات الشاذّة

مكذوبة، يكفَّر معتمدها[85]. وهكذا إذا نقله ثقة ولا وجه له في العربية، ومثله لا يصدر إلا على جهة السهو والغلط، وهذا لا يكاد يوجد عند التحقيق[86].

القسم الثاني: ما ثبت برواية الثقاة، ولكنه مخالف لخط المصحف، مثل قراءة ابن مسعود وأبي الدرداء رضي الله عنهما: (والذكر والأنثى)[87] في: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾[88]، وقراءة أُبي وابن مسعود: (فصيام ثلاثة أيام (متتابعات))[89] بزيادة: (متتابعات)، وهذا القسم هو الذي اصطُلح عليه بالشاذ، وقد اختلف العلماء في جواز القراءة به في الصلاة وغيرها على ثلاثة أقوال:

الأول: عدم الجواز مطلقًا، وهو قول جمهور العلماء وأئمة القراءة؛ لأنّ القراءات لم تثبت متواترة عن النبي ﷺ، وإن ثبتت بالنقل فإنها منسوخة بالعرضة الأخيرة، أو بإجماع الصحابة على المصحف العثماني، أو أنها لم تنقل إلينا نقلا يثبت بمثله القرآن، أو أنها لم تكن من الأحرف السبعة، وإنما هي من قبيل التفسير للفظ القرآني[90]، وحكى ابن عبد البر والباقلاني إجماع العلماء على ذلك، ونقل ابن عبد البر عن الإمام مالك قوله: « من قرأ في صلاته بقراءة ابن مسعود- ويعني الشواذ - أو غيره من الصحابة مما يخالف المصحف لم يصل وراءه، وعلماء المسلمين مجمعون على ذلك إلا قومًا شذوا لا يعرج عليهم» [91].

وبذلك أفتى أئمة العلم والقراء فمنعوا من أن يقرأ بالشاذ، سواء في الصلاة أو خارج الصلاة، وفي القراءة الواجبة أو غير الواجبة، يقول ابن الجزري: « فهذه القراءات تسمى اليوم: شاذة؛ لكونها شذَّت عن رسم المصحف المجمع عليه، وإن كان إسنادها صحيحًا، فلا تجوز القراءة بها لا في الصلاة ولا في غيرها»[92]. ويقول القرطبي: «قال ابن عطية: ومضت الأمصار والأعصار على قراءة السبعة، وبها يصلى، لأنها ثبتت بالإجماع، وأما شاذ القراءات فلا يصلى به، لأنه لم يجمع الناس عليه، أما أن المروي منه من الصحابة رضي الله عنهم، وعن علماء التابعين فلا يعتقد فيهم إلا أنهم رووه، وأما ما يؤثر عن أبي السمال ومن قارنه فلا يوثق به» [93]. ويقول المرداوي: «وإن قرأ بقراءة تخرج عن مصحف عثمان لم تصح صلاته، وهذا المذهب، وعليه جماهير الأصحاب، وجزم به في الوجيز والإفادات والمنور والمنتخب وغيرهم، وقدّمه في الهداية والخلاصة والرعايتين والحاويين..»[94].

وقد أفتى الإمام ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ) بقوله:« يشترط أن يكون المقروء به قد تواتر نقله عن رسول الله ﷺ قرآنا، واستفاض نقله كذلك، وتلقته الأمة بالقبول،... فما لم يوجد فيه كذلك كما عدا السبع أو كما عدا العشر فممنوع من القراءة به منع تحريم لا منع كراهة، في الصلاة وخارج الصلاة، وممنوع منه من عرف المصادر والمعاني ومن لم يعرف ذلك، وواجب على من قدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يقوم بواجب ذلك، وإنما نقلها من نقلها من العلماء لفوائد فيها تتعلق بعلم العربية لا للقراءة بها»[95].

وأرجع مكي سبب عدم جواز القراءة بها إلى علتين، إحداهما: أنه لم يؤخذ بإجماع، وإنما أخذ بأخبار الآحاد، ولا يثبت قرآن يُقرأ به بأخبار الآحاد. العلة الثانية: أنه مخالف لما أجمع عليه، فلا يقطع بصحته، وما لم يقطع على صحته لا يجوز القراءة به، ويكفر من جحده، ولبس ما صنع إذا جحده[96].

الثاني: جواز القراءة بها، وهو منقول في أحد القولين لأصحاب الشافعي وأبي حنيفة، واحدى الروايتين عن مالك وأحمد، واحتجوا بأنّ الصحابة كانوا يقرأون بهذه الحروف في الصلاة، في عصر النبي ﷺ وبعده، وكانت صلاتهم صحيحة بلا شك، وقد أمر النبي ﷺ عمر وهشام بن حكيم، وغيرهما، حين اختلفوا في قراءة القرآن فقال: كذلك أنزلت[97]. وكانوا قبل جمع عثمان يقرأون بقراءات لم يثبتها المصحف، ويصلون بها، ولا يرى أحد منهم تحريم ذلك،ولا بطلان صلاتهم به[98].

يقول أبو حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ): وعلى ما ذكر المتأخرون من تحريم القراءة بالقراءة الشاذة يكون عالَمٌ من الصحابة والناس من بعدهم إلى زماننا قد ارتكبوا محرمًا، فيسقط بذلك الاحتجاج بخبر من يرتكب المحرم دائمًا، وهم نقلة الشريعة، فيسقط ما نقلوه، فيفسد على قول هؤلاء نظام الإسلام.

ويقول ابن دقيق العيد(ت٧٠٢هـ): هذه الشواذ نقلت نقل آحاد عن رسول الله ﷺ، فيعلم ضرورة أنّ الرسول قرأ بشاذٍّ منها وإن لم يعين، كما أنّ حاتمًا نُقلتْ عنه أخبار في الجود كلها آحاد، ولكن حصل في مجموعها الحكم بسخائه، وإن لم يتعين ما سخى به، وإن كان كذلك فقد توارت قراءة الرسول ﷺ بالشاذ، وإن لم يتعين بالشخص، فكيف يسمّى شاذًّا والشاذ لا يكون متواترًا[99].

على أنّ الإمام مالك، إذ نُقِل عنه جواز القراءة بها، لم يكن يقصد جواز القراءة بها في الصلاة، يقول ابن عبد البر: معناه عندي؛ أن يقرأ بها في غير الصلاة، لغرض التعليم، والوقوف على المروي[100].

الثالث: التوسط بين القولين السابقين، فقال جماعة من الحنابلة وغيرهم: إن قرأ بها في القراءة الواجبة - وهي الفاتحة- عند القدرة على غيرها لم تصح صلاته؛ لأنه لم يتيقن أنه أدّى الواجب من القراءة، لعدم ثبوت القرآن بذلك، وإن قرأ بها فيما لا يجب لم تبطل؛ لأنه لم يتيقن أنه أتى في الصلاة بمبطل، يقول المجد من الحنابلة : «إنه لا يجزئ عن ركن القراءة، ولا تبطل الصلاة به»[101] لجواز أن يكون من الحروف التي أنزل عليها القرآن، وأن قول أئمة السلف وغيرهم إن المصحف العثماني أحد الحروف السبعة، يقول ابن تيمية: «وهو اختيار جدي أبي البركات» [102]، وفي رواية للإمام أحمد أنه يكره وتصح الصلاة به إذا صح سنده. واختار هذه الرواية ابن الجوزي، وقال: هي أنص القولين[103].

وهذا القول يُبتنى على أصل، وهو: أن ما لم يثبت كونه من الحروف السبعة فهل يجب القطع بكونه ليس منها؟ فالذي عليه الجمهور أنه لا يجب القطع بذلك؛ إذ ليس ذلك مما وجب أن يكون العلم به النفي والإثبات قطعيًّا، وصححه ابن الجزري، واليه أشار مكي بقوله:« ولبئس ما صنع إذا جحده. وذهب بعض أهل الكلام إلى وجوب القطع بنفيه، حتى قطع بعضهم بخطأ من لم يثبت البسملة من القرآن في غير سورة النمل. وعكس بعضهم فقطع بخطأ من أثبتها لزعمهم أنّ ما كان من موارد الاجتهاد في القرآن، فإنه يجب القطع بنفيه،والصواب أنّ كلا من القولين حق، وأنها آية من القرآن في بعض القراءات، وهي قراءة الذين يفصلون بها بين السورتين، وليست آية في قراءة من لم يفصل بها[104].

ومذهب الجمهور هو الذي يظهر صوابه، وذلك لأن قراءة القرآن لا تصح بغير ما ثبت أنه من

حجيّة القراءات الشّاذّة

القرآن قطعًا، وهذه القراءات شاذة غير متواترة ولامستفيضة من كل وجه، فلا تثبت بها القرآنية،وقرينة مخالفة الرسم ترجحه، فلا تصح بها القراءة.

كما أنّ القراءة الشاذة مخالفة لإجماع الصحابة ومن بعدهم على القراءة بما وافق رسم المصحف، ولهذا اتفق علماء بغداد والقرّاء في عصرهم على تأديب محمد بن أحمد بن أيوب المعروف بابن شنبوذ (ت٣٢٨هـ) واستتابته على قراءته وإقرائه بالشاذ الذي يخالف خط المصحف(١٠٥).

وإنّ من نقل عنهم من الأئمة القول بجواز القراءة بها تعارضها روايات عنهم أثبت منها كما أسلفنا، وليست هي المعتمد عليها عند جمهور أصحاب المذهب.

وإنّ رواية هذه الشواذ مختلفة عن روايات جود حاتم؛ لأن روايات جوده موضوعها واحد ومحلها واحد، فبينها قدر مشترك، فكان هذا القدر المشترك متواترًا تواترًا معنويًّا، أما القراءات الشاذة، فإنها وإن كانت كثيرة، لكن موضوعها ومحلها مختلف، فلم يكن بينها قدر مشترك يتفق عليه، فلم يحصل القطع في شيء منها.

وإن القول إنّ القراءة الشاذة كالقول في الأحاديث الضعيفة المنقولة في كتب الأئمة وغيرهم يعلم في الجملة أن النبي ﷺ قال شيئًا منها، وإن لم نعرف عينه، فهذا صحيح، ولذا منع العلماء من ردّ شيء مما صح منها بخبر الآحاد، يقول ابن عبد البر: « وإنما لم تجز القراءة بها في الصلاة؛ لأنّ ما عدا مصحف عثمان فلا يقطع عليه، وإنما تجري مجرى السنن التي نقلها الآحاد، لكن لا يقدر أحد على القطع في رده»(١٠٦). فنحن نقطع بأن كثيرًا من الصحابة كانوا يقرأون بما خالف المصحف العثماني قبل الإجماع عليه من زيادة كلمة أو أكثر، أو إبدال كلمة بأخرى، ونقص بعض الكلمات، ويمنع اليوم من يقرأ بها في الصلاة وغيرها منع تحريم لا منع كراهة، ولا إشكال في ذلك؛ لقيام إجماع الصحابة على ذلك في عهد عثمان رضي الله عنه.

نعم كانت القراءة في المصاحف زمن النبي ﷺ وزمن أبي بكر رضي الله عنه مشتملة على الأحرف السبعة، لكن لما كثر الاختلاف في قراءته أجمع الصحابة على كتابة القرآن العظيم على العرضة الأخيرة؛ إذ لم تكن الأحرف السبعة واجبة على الأمة، وإنما كان ذلك جائزًا لهم، مرخّصًا فيه، وقد جعل إليهم الاختيار في أي حرف اختاروه، فلما رأى الصحابة أنّ الأمة تتفرق وتختلف إذا لم يجتمعوا على حرف واحد اجتمعوا على ذلك اجتماعًا سائغًا، وهم معصومون أن يجتمعوا على ضلالة، ولم يكن في ذلك ترك واجب ولا فعل محظور(١٠٧)، فكتبوا المصاحف على ما صحّ عن النبي ﷺ في العرضة الأخيرة واستفاض دون ما كان قبل ذلك مما نسخت تلاوته، أو كان بطريق الشذوذ والآحاد، من زيادة ونقصان وإبدال، وغير ذلك(١٠٨)، ولم يروا في ذلك ما يعارض قراءتهم السابقة بالأحرف التي لم يوافق رسمها المصحف، يقول ابن الجزري: «ولا شك أنّ القرآن نسخ منه وغير فيه في العرضة الأخيرة، فقد صحّ النص بذلك عن غير واحد من الصحابة، وروينا بإسناد صحيح عن زر بن حبيش قال: قال لي ابن عباس: أي القراءتين تقرأ؟ قلت: الأخيرة، قال: فإنّ النبي ﷺ كان يعرض القرآن على جبريل عليه السلام في كل عام مرة، قال: فعرض عليه القرآن في العام الذي قبض فيه النبي ﷺ مرتين، فشهد

عبد الله - يعني ابن مسعود - ما نسخ منه ومابدل، فقراءة عبد الله الأخيرة، وإذ ثبت ذلك فلا إشكال أن الصحابة كتبوا في هذه المصاحف ما تحققوا أنه قرآن وما علموه استقر في العرضة الأخيرة، وما تحققوا صحته عن النبي ﷺ مما لم ينسخ»[١٠٩].

وإنّ المصحف العثماني لم يكن محتويًا على جميع الأحرف السبعة التي أبيحت بها قراءة القرآن كما قال به جماعة، وعلى قول هؤلاء لا يجيء ما استشكلوه؛ لأننا إذا قلنا إنّ المصاحف العثمانية محتوية على جميع الأحرف السبعة التي أنزل الله تعالى، كان ما خالف الرسم يقطع بأنه ليس من الأحرف السبعة،وهذا محظور.

كما أنَّ المصحف العثماني لا يمثل حرفًا واحدًا، إنما يشتمل على ما احتمله رسمه من الأحرف السبعة، على ما حرره المحققون؛ لأنّ مثل تلك الاختلافات الكثيرة لا يمكن أن تكون داخلة في الحرف الواحد على تعدد أنواع الاختلاف بينها، ولو كان كذلك لنسخت بقية الأحرف أو تركت القراءة بها بإجماع الأصحاب أنفسهم، وهذه القراءات الشاذة ليست منه، لمخالفتها لرسمه[١١٠].

فثبت من ذلك أنَّ القراءة الشاذة، ولو كانت صحيحة في نفس الأمر، فإنها مما كان أذن في قراءته، وأنّ الناس كانوا مخيّرين فيها في الصدر الأول، ثم أجمعت الأمة على تركها للمصلحة، أو لأنها نسخت، وليس في ذلك خطر ولا إشكال؛ لأنّ الأمة معصومة من أن تجتمع على خطأ[١١١].

وقد استقرت المذاهب أن من قرأ بها غير معتقد أنها قرآن ولا موهم أحدًا ذلك، بل لما فيها من الأحكام الشرعية عند من يحتج بها، أو الأحكام الأدبية، على جواز قراءتها، وعلى هذا يحمل حال من قرأ بها من المتقدمين. وأنّ العلماء كانوا ينقلونها لا للقراءة بها، إنما للاستشهاد بها: لأن مخالفتها لرسم المصحف صيّرها كالمنسوخة بالإجماع. وإن قرأها باعتقاد قرآنيتها أو لإيهام قرآنيتها حرم ذلك[١١٢].

الخاتمـــة:

نخلص من هذه الدراسة إلى استذكار أهم النتائج، فيما يأتي:

١. القراءة الشاذة هي ما صح سندها ووافقت العربية وخالفت رسم المصحف.

٢. إنَّ الاختلاف في حجيّة القراءة الشاذة لا ينسحب على حجيّة خبر الآحاد.

٣. إنَّ المذاهب كافة قد احتج أهلها بالقراءة الشاذة بوجه ما، وأنّ الاحتجاج بها كان يجري في مجال ترجيح حكم على حكم، أو لبيان حكم، أو للجمع بين مختلفين، أو لإيضاح حكم وتعضيده، وما اختلافهم في حجيتها إلا اختلاف في الاعتبارات اللازمة لذلك. لكنهم بين مقل ومكثر.

٤. لا يعني الاحتجاج بها عدّها قرآنًا، فكلهم متفقون على عدم ثبوت القرآنية بخبر آحاد مجرد.

٥. اتفق أئمة المذاهب والجمهور على أنه لا تجوز القراءة بالشواذ في الصلاة ولا خارجها، ولا تنقل على أنها قرآن، ومن جوز ذلك من العلماء فهو محمول على جهة التعليم، أو لغرض الاحتجاج. فالجميع يتفقون على أنه لا يجوز أن تنقل على أنها قرآن، ولكنها تنقل وتروى بوصفها دليلاً أو مرجحًا أو بيانًا لحكم، وكذلك تدوينها في الكتب للتكلم على ما فيها. ■

حجيّة القراءات الشاذّة

الحواشي

١. لسان العرب:٦١/٧، ومختار الصحاح:٢٣٢- ٢٣٣ مادة ش.
٢. النشر:١/١١، الإتقان:١/٧٧، اللهجات العربية:٨١، علوم القرآن:١٨٤.
٣. رواه البخاري ومسلم، ينظر: فتح الباري: ٨/٧٠٧.
٤. الليل:٣.
٥. فتاوى ابن الصلاح:٢٣٢.
٦. النشر:١/٤٣، وينظر منه أيضًا: ١/٤٠.
٧. البرهان:١/٣٣١، والنشر: ١/٤٤.
٨. النشر:١/٤٤، ٤٥، الإتقان:١/٢١٠ نقله عن البلقيني.
٩. الإتقان: ١/٢١٦.
١٠. روضة الناظر:٣٤، الإحكام:١/١٦٠، فتاوى ابن تيمية:١٣/٣٩٤، البحر المحيط في أصول الفقه:٢/٢١٩.
١١. النشر:١/١٦.
١٢. فتاوى ابن الصلاح:٢٣٣.
١٣. البرهان:١/٣٣٣.
١٤. الإبانة: ٣٩ -٤٠، النشر:١/١٦.
١٥. ينظر الإبانة:١٠.
١٦. إرشاد الفحول:٦٤.
١٧. النشر:١/٩. فجعل غير الصحيحة ثلاثة أقسام.
١٨. المرشد الوجيز: ١٧٨.
١٩. منجد المقرئين:٩٩.
٢٠. البرهان: ١/٣٣١.
٢١. مقدمة محقق كتاب السبعة:٢٢.
٢٢. الفهرست:٤٩.
٢٣. المحتسب: ١/٣٢.
٢٤. المصدر نفسه.
٢٥. الفهرست:٤٢-٥٠، وينظر: علوم القرآن:١٧٨.
٢٦. المحتسب:١/٣٢-٣٣.
٢٧. لئلا يظن ظان.
٢٨. الحشر:٧.
٢٩. أحكام القرآن: الجصاص:١/٢٦٠، و٤/١٢١، وبدائع الصنائع:٥/١١١.
٣٠. هداية العقول: ١/٤٤٦، وسبل السلام:٣/٢١٧.
٣١. روضة الناظر: ٦٣، المغني: ١٠/١٥، الإنصاف:١١/٤٢.
٣٢. الأم: ٢/١٠٣، الجامع لأحكام القرآن:٦/٢٨٣، البحر المحيط في أصول الفقه:٢/٢٢١.
٣٣. جمع الجوامع بشرح المحلي: ١/٢٣١، شرح الكوكب المنير:٢/١٣٨، الإتقان: ٢٢٨.
٣٤. الإتقان:١/٢٢٨.
٣٥. الإحكام: ١/٢١٤.
٣٦. روضة الناظر: ٦٣، هداية العقول: ١/٤٤٦.
٣٧. روضة الناظر: ٦٤، والإحكام: ١/٢١٤.
٣٨. نيل الأوطار : ٧/١١٧.
٣٩. فتح الباري: ١٢/٩٩، ونيل الأوطار:٧/١١٧. وفي المصحف: : ﴿ فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ المائدة:٣٨.
٤٠. المنخول: ٢٨٢- ٢٨٣، والإحكام: ١/٢١٣.
٤١. الإتقان:١/٢٢٨.
٤٢. الإحكام: ١/٢١٤- ٢١٥، سبل السلام: ٣/٢١٧.
٤٣. المنخول: ٢٨٣، والنووي على صحيح مسلم:١٠/٣٠.
٤٤. شرح الكوكب المنير:٢/١٣٨، والإتقان:١/٢٢٨.
٤٥. الجامع لأحكام القرآن:١/٦٤.
٤٦. أخرجها الطبري عن ابن مسعود وأبي بن كعب وأبي العالية: جامع البيان:٧/٣٠.
٤٧. أحكام القرآن:١/٢٧٠.
٤٨. الإحكام:١/٢١٢.
٤٩. المنخول: ٢٨٣ -٢٨٤، والإحكام: ١/٢١٢-٢١٥.
٥٠. المائدة:٨٩.
٥١. جامع البيان: ٧/٣٠-٣١، تفسير الصنعاني:١/١٩٣، الإتقان:١/٢٢٨.
٥٢. أحكام القرآن١/٢٥٩-٢٦٠، بدائع الصنائع:٥/١١١، زاد المسير: ٢/٤١٥, ، كشاف القناع: ٦/٢٤٣، هداية العقول: ١/٤٤٦-٤٤٧، المغني ١٠/١٥، الإنصاف:١١/٤٢.
٥٣. بدائع الصنائع: ٥/١١١.
٥٤. المغني:١٠/١٦، بدائع الصنائع: ٥/١١١.
٥٥. الجامع لأحكام القرآن: ٦/٢٨٣، الإحكام:١/٢١٣، زاد المسير/٢٤٥، المغني:١٠/١٥.
٥٦. جامع البيان:٧/٣١، معالم التنزيل:٢/٦١، الجامع لأحكام القرآن: ٦/٢٨٣.
٥٧. إرشاد الفحول:٢٦٩.
٥٨. فتح الباري: ٤/١٨٩، وقال: القراءة ذكرها مالك في الموطأ عن أبي، ونيل الأوطار: ٤/٣١٦٥.
٥٩. البقرة: ١٨٤.

٦٠. أخرجه الدار قطني، وقال: إسناد صحيح، فتح الباري:١٨٩/٤، نيل الأوطار: ٣١٦/٣.
٦١. فتح الباري: ١٨٩/٤، الجامع لأحكام القرآن: ٢٨٢/٢، بدائع الصنائع:٧٦/٢، المغني:٤٤/٣.
٦٢. أحكام القرآن:٢٥٨/١، الجامع لأحكام القرآن: ٢٨١/٢، المغني:٤٤/٣، نيل الأوطار: ٣١٦/٤.
٦٣. أحكام القرآن: ٢٥٨/١ -٢٦٠ .
٦٤. البرهان: ٣٣٦/١.
٦٥. البقرة:١٩٨.
٦٦. أخرجه البخاري في كتاب التفسير: ٦٢٨/٢، برقم (١٦٨١).
٦٧. الإتقان:٢١٥/١.
٦٨. النساء:١٢.
٦٩. ونسبها أبو حيان إلى أبي بن كعب أيضًا، البحر المحيط: ١٩٠/٣.
٧٠. النشر:٣٢/١.
٧١. نكت الانتصار: ١٠٢. وهي قراءة عائشة وحفصة. وينظر صحيح مسلم: ٤٣٧/١ برقم (٦٢٩).
٧٢. البقرة:٢٣٨.
٧٣. صحيح مسلم: ٤٣٨/١ برقم(٦٣٠) ونيل الأوطار:٣٩٩/١، ولها روايات أخرى عنده.
٧٤. صحيح مسلم: ١٠٧٥/٢ برقم (١٤٥٢).
٧٥. النساء:٢٣.
٧٦. النووي على صحيح مسلم:٢٧/١-٣٠، سبل السلام:٢١٧/٣.
٧٧. ينظر: أحكام القرآن:٢٦٠/١، النووي على صحيح مسلم:٢٧/١٠ -٣٠، سبل السلام:٢١٧/٣، نيل الأوطار: ١١٧/٧.
٧٨. البحر المحيط في أصول الفقه: ٢٢٥/٢-٢٢٦.
٧٩. معالم التنزيل :٣٨/١، مجموع الفتاوي: ٣٨٩/١٣-٤٠٣، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني:٢٣١/١، منجد المقرئين:١٠٢، ١٠٩، النشر:٣٩/١، ٤٥.
٨٠. النشر:٤٤/١، منجد المقرئين:٨٢.
٨١. يونس:٩٢.
٨٢. الإبانة: ٣٩.
٨٣. فتاوى ابن الصلاح: ٢٣١ -٢٣٢، النشر:٤٤/١، إتحاف فضلاء البشر:٧١/١.
٨٤. منجد المقرئين:٨١.
٨٥. منجد المقرئين:٨٤.
٨٦. الإبانة: ٣٩، النشر:١٦/١-١٧.
٨٧. أخرجه البخاري ومسلم، فتح الباري: ٧٠٧/٨. وينظر في نحوها: النشر:١٤/١.
٨٨. الليل:٣.
٨٩. المائدة:٨٩.
٩٠. جامع البيان: ٢٨/١، معالم التنزيل:٣٧، الإبانة: ٣٩، جمع الجوامع: ٢٣١/١، المغني: ٢٩٢/١، الفروع:٣٧١/١، البحر المحيط: ٢٢١/٢، البرهان:٣٣٣/١، النشر:٤١/١، إتحاف فضلاء البشر:٨٠/١.
٩١. التمهيد:٢٦/٦، نكت الانتصار:١٠٢.
٩٢. منجد المقرئين: ٨٢.
٩٣. الجامع لأحكام القرآن: ٦٤/١.
٩٤. الإنصاف:٥٨/٢.
٩٥. فتاوى ابن الصلاح:٢٣١/١-٢٣٢. وأفتى بنحوها ابن الحاجب والنووي ، البرهان: ٣٣٣/١، وينظر: المجموع: ٣٩٢/٣، وبه قال السبكي، النشر: ٤٤/١.
٩٦. التمهيد:٢٥/٦، الإبانة: ٣٩. البحر المحيط في أصول الفقه: ٢٢١/٢.
٩٧. البخارى:٢٢٦/٣، مسلم:٥٦٠/١.
٩٨. المغني:٢٩٢/١، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٣٩٤/١٣-٣٩٥، ومنجد المقرئين:٨٢.
٩٩. النشر: ١٥/١، منجد المقرئين: ٩٢.
١٠٠. التمهيد: ٢٥/٦، ٢٩٩.
١٠١. الإنصاف:٥٨/١، المغني :١ /٢٩٢.
١٠٢. مجموع الفتاوي: ٣٩٨/١٣
١٠٣. الفروع:٣٧١/١، الإنصاف:٥٨/٢.
١٠٤. مجموع الفتاوى:٢٩٨/١٣-٢٩٩، الإبانة:٣٩، النشر:١٥/١.
١٠٥. الفهرست: ٤٧-٤٨، معرفة القراء:١٥٨.
١٠٦. التمهيد: ٢٥/٦.
١٠٧. جامع البيان :٨/١، التمهيد: ٢٩٤/٨، مجموع الفتاوى:٣٩٦/١٣-٤٠١.
١٠٨. مجموع الفتاوى:٣٩٦/١٣.
١٠٩. النشر: ٣٢/١.
١١٠. مجموع الفتاوى:٢٩٥/١٣-٣٩٦، النشر: ٣١/١، الإتقان: ١٤١/١٣-١٤٢.
١١١. منجد المقرئين:٩٩.
١١٢. نكت الانتصار:١٠٢، النشر:٣٢/١، إتحاف فضلاء البشر:٧١/١.

المصادر والمراجع

- **الإبانة عن معاني القراءات**، لمكي بن أبي طالب القيسي، القاهرة، ١٩٦٠م.
- **الإتقان في علوم القرآن**، لجلال الدين السيوطي، دار التراث القاهرة.
- **إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر**، لأحمد البنا الدمياطي(ت١١١٧هـ)، عالم الكتب، بيروت،١٩٨٧م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، للآمدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- **أحكام القرآن**، لأبي بكر الجصاص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- **إرشاد الفحول**، للشوكاني، دار الفكر، بيروت،١٩٩٢م.
- **الإنصاف**: للمرداوي الحنبلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **الأم**، للإمام الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٣٩م.
- **البحر المحيط**، لأبي حيان الأندلسي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٩هـ.
- **البحر المحيط في أصول الفقه**: للزركشي، دار الاتحاد، ١٩٩٤م.
- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، للكاساني، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- **البرهان في علوم القرآن**، للزركشي، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م.
- **تاريخ بغداد**، للخطيب البغدادي، السعادة، القاهرة، ١٩٣١م.
- **تفسير القرآن**، لعبد الرزاق الصنعاني، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٠هـ.
- **التفسير الكبير**، للفخر الرازي، الكتب العلمية، طهران.
- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، لابن عبد البر أبي عمر يوسف بن عبد الله الأندلسي، تح. أسامة بن إبراهيم، نشر الفاروق الحديثة، القاهرة، ١٩٩٩م.
- **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، لابن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م.
- **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي، دار الحديث، ١٩٩٦م.
- **روضة الناظر وجنة المناظر**، لابن قدامة، جامعة محمد ابن سعود، الرياض، ١٣٩٩هـ.
- **زاد المسير في علم التفسير**، لابن الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- **السبعة في القراءات**، لابن مجاهد، ط٣، دار المعارف، ١٤٠٠هـ.
- **سبل السلام**، للأمير الصنعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- **شرح جمع الجوامع للسبكي**، للجلال المحلي، ومعه حاشية البناني، البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٧م.
- **شرح الكوكب المنير**، لابن النجار الفتوحي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠م.
- **شرح النووي على صحيح مسلم**، لأبي زكريا النووي، دار إحياء التراث، بيروت.
- **صحيح البخاري**، للإمام البخاري، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٦م.
- **صحيح مسلم**، لمسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الجيل، بيروت، ١٣٣٤هـ.
- **علوم القرآن الكريم**، للدكتور غانم قدوري، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٨٣م.
- **فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه**، لأبي عمر ابن الصلاح، تح. د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦م.
- **فتح الباري**، لابن حجر العسقلاني، البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٩م.
- **الفروع**، لابن مفلح المقدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.
- **الفهرست**، لابن النديم، دار المعارف، تونس، ١٩٩٤م.
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.
- **اللهجات العربية في القراءات القرآنية**، للدكتور عبده الراجحي، دار المعرفة، الإسكندرية، ١٩٩٩م.
- **مجموع الفتاوي**، لابن تيمية، جمع عبد الرحمن النجدي.
- **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، لابن جني، تح. على النجدي وآخرين، نشر لجنة إحياء التراث، ١٣٨٦هـ.
- **المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز**، لأبي

شامة المقدسي عبد الرحمن بن إسماعيل، دار صادر، بيروت، ١٩٧٥م.

- **معالم التنزيل**، لمحمد بن الحسين بن مسعود البغوي، تح. محمد النمر، دار طيبة، الرياض، ١٩٩٥م.

- **المغني في فقه الإمام أحمد**، لابن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥.

- **مناهل العرفان في علوم القرآن**، لعبد العظيم الزرقاني، دار قتيبة، دمشق، ١٩٩٨م.

- **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، لابن الجزري، عالم الفوائد، السعودية، ١٤١٩هـ.

- **المنخول في تعليقات الأصول**، لأبي حامد الغزالي، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٥هـ.

- **النشر في القراءات العشر**، لابن الجزري، دار الكتب العلمية، بيروت.

- **نكت الانتصار لنقل القرآن**، لأبي بكر الباقلاني، المعارف، الإسكندرية.

- **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار**، للشوكاني، دار الكتاب العربي، بيروت.

- **هداية العقول إلى علم السؤل في علم الأصول**، للحسين ابن القاسم، المكتبة الإسلامية، ١٤٠١هـ.

محطات في تاريخ الفكر المقصدي

د. عودة عبد عودة عبد الله
دبي - الإمارات العربية المتحدة

مقالات

تُعد عملية إبراز الناحية المقصديّة للفكر الإسلامي أمرًا في غاية الأهميّة، ذلك لأنّ هذا الجهد يأتي في سياق المحاولة لمعالجة جوانب الخلل والتقصير في الفكر الإسلامي، وخطوة جريئة لتخطّي الأزمة الفكريّة والعقليّة التي يعيشها المسلمون، وقفزة نوعيّة في مجال النظر الكلّي والفهم الشمولي. متجاوزين بذلك حشر أنفسنا في زاوية ضيقة، فرضها علينا العقل الجزئي؛ لننطلق في رحاب هذا الفهم العميق الذي تتطلبه عمليّة إعادة البناء الحضاري، وإصلاح مناهج الفكر من خلال تحكيم هذا الدين، والعيش في ظلاله الوارفة.

وحتى تتضح لنا أهميّة الفكر المقصدي بصورة أكثر جلاء لا بدّ من النظر في تاريخ هذا الفكر، ومدى صلته بتراثنا الفكري والديني . ومن هنا تأتي أهميّة هذا البحث، ذلك أنّه يسلّط الضوء على المحطّات التاريخيّة البارزة التي مرّ بها الفكر المقصدي، بدءًا بعهده الأول في زمن النبي ﷺ ومرورًا بعهد الصحابة والتابعين، وأئمة الفقه، ومرحلة النضوج، وانتهاء بالعصر الحديث. وذلك في محاولة لاستلهام أصالته، وعُمق صلته بالتراث، الأمر الذي يتطلبه بيان أصالة الدعوة إلى إحياء الفكر المقصدي، وبيان أنّ هذه الدعوة ليست بدعًا من القول، ولم تأت من فراغ، وأنها ليست حركة استعراضية محضة طارئة ومستحدثة فحسب، بل دعوة لها أصولها وتاريخها، وهي وثيقة الاتصال بالتشريع الإسلامي منذ تباشيره الأولى، وضاربة جذورها في تاريخ الأمة الأصيل ﴿**كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ**﴾[1].

المبحث الأول

مفهوم المقاصد الشرعية

إذا دقَّقنا النظر في كتابات السابقين وجدنا أنهم كانوا يعبرون عن «مقاصد الشريعة» بتعبيرات متعددة، وكلمات كثيرة، تتفاوت من حيث دلالتها على مفهوم المقاصد الشرعية ومعناها، لذلك «لم يبرز على مستوى البحوث والدراسات الشرعيّة والأصولية تعريف محدد ومفهوم دقيق للمقاصد، يحظى بالقبول والاتفاق من قبل العلماء كافة أو أغلبهم»[٢].

فمن العبارات التي استخدمها السابقون في الدلالة على مقاصد الشارع ومصالح الخلق: الحكمة المقصودة بالشريعة من الشارع، مطلق المصلحة، نفي الضرر ورفع المشقّة، العلل الجزئية للأحكام الفقهيّة، معقولية الشريعة وتعليلها وأسرارها،ونحو ذلك من المصطلحات[٣].

ولا نجد من القدماء من عرَّف لنا المقاصد، حتى صاحب نظرية المقاصد الإمام الشاطبي نفسه لم يقف على تعريفها، ولعلَّ ذلك - كما يشير الريسوني[٤] - أنّ الأمر على درجة من الوضوح؛ بحيث لا يحتاج إلى تعريف، وبخاصة أنّ الشاطبي وجّه كتابه للراسخين في العلم، حيث يقول: «ولا يسمح للناظر في هذا الكتاب أنْ ينظر فيه مُفيدٌ أو مستفيد، حتى يكون ريَّانَ من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها، ومعقولها، غير مُخلدٍ إلى التقليد والتعصّب للمذهب»[٥].

ولكن إذا كان للشاطبي ذلك العذر «يتوجَّب على همّه الباحث أنْ تتّجه إلى ضبط تعريف محدد لمفهوم المقاصد ما دامت قراءة الكتاب منتشرة بين الناس اليوم، كما يقول إسماعيل الحسني»[٦].

ومن هنا اتجهت أنظار المعاصرين لتعريف «مقاصد الشريعة»، فذكروا تعريفات تتقارب في جملتها من حيث الدلالة على معنى المقاصد ومُسمَّاها، ومن حيث بيان بعض متعلقاتها على نحو أمثلتها وأنواعها، وغير ذلك. ونورد فيما يأتي أهم هذه التعريفات:

١. عرَّفها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بقوله: «مقاصد التشريع العام: هي المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[٧].

٢. وعرَّفها علال الفاسي بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة : الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حُكم من أحكامها»[٨].

٣. وعرفها أحمد الريسوني بقوله: «إنَّ مقاصد الشريعة : هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[٩].

٤. وعرّفها الدكتور نور الدين الخادمي بقوله: «هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، سواء أكانت تلك المعاني حِكمًا جزئية، أم مصالح كليّة، أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين»[١٠].

ويُلحظ في هذه التعريفات أنها - كما قلنا - تتقارب في الدلالة على معنى المقاصد، ولكنها تجمل أحيانًا وتفصّل أحيانًا أخرى. ويمكننا أنْ نجمع بينها فنقول إنّ المقاصد هي: الغاية أو

الحكمة من التشريع، والمعاني أو المصالح التي جاءت الأحكام الشرعية لتحقيقها.

أما الفكر المقصدي، الذي نتحدث عنه، فهو: «تلك الإمكانات العلميّة المتصلة بمقاصد الشريعة، التي يُتوسّل بها في فقهها، تفسيرًا لنصوصها، وتعليلاً لأحكامها، واستدلالاً عليها»[11].

نستنتج من هذا التعريف أنَّ الفكر المقصدي يُعدّ ثورة تجديدية نحو فهم أوسع لأحكام الشريعة ونصوصها، وقفزة نوعيّة تتجاوز الجزئيّات إلى الكلّيات، وشموليّة النظرة، وعموميتها بدلاً من جزئيتها وخصوصيتها.

المبحث الثاني

الفكر المقصدي في العهد النبوي

نشأت المقاصد مع نشوء الأحكام التي نزلت في القرآن الكريم، والتي جاء الرسول ﷺ مبلِّغًا ومبيِّنًا لها، فالنواحي المقصديّة التي أقرَّها القرآن الكريم، هي نفسها التي عملت السنة النبويّة على إبرازها، وتأكيدها، وتفصيلها، وتفريعها.

قال الشاطبي: «القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلبًا لها، والتعريف بمفاسدها دفعًا لها... وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور. فالكتاب أتى بها أصولاً يُرجع إليها، والسنّة أتت بها تفريعًا على الكتاب،وبيانًا لما فيه منها»[12].

فمن السنّة مثلاً استُخلصت وفُصِّلت الكُلِّيات الخمس الشهيرة (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال). قال الشاطبي: «فالضروريات الخمس كما تأصّلت في الكتاب تفصّلت في السنّة»[13].

وفي الحديث عن الغاية الأولى من إرسال الرسول ﷺ قال سبحانه وتعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾[14]. فقد بيّن سبحانه وتعالى أنَّ الغرض الأسمى من إرسال رسوله وبيان شريعته إنما هو تحقيق الرحمة في شتى أنواعها،وسائر مظاهرها، ومختلف مجالاتها، في الاعتقاد والتعبّد والتعايش، وما كلمة «رحمة» في الآية القرآنية السالفة – كما يقول الدكتور نور الدين الخادمي – إلاّ : «تصريح بمقصد عال، يحوي ما لا يُحصى من المقاصد الفرعيّة والمصالح المتنوعة المبثوثة في أحكام تلك الرسالة وتعاليمها»[15].

وإذا نظرنا في نصوص السنّة النبوية وجدنا أنها تنطوي على الكثير من الجوانب المقصديّة المهمّة، التي إن دلّت على شيء فإنما تدل على الاحتفاء بالمقاصد العامّة والتعويل عليها، والأمثلة على ذلك كثيرة، نعرض فيما يأتي بعضها، ثم نشير إلى المقصد الشرعي العام فيها:

١. عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: وقَف رسول الله ﷺ للناس في حجة الوداع بمنى يسألونه، فجاء رجل فقال: يا رسول الله! لم أشعر فحلقتُ قبل أنْ أذبح؟ فقال رسول الله ﷺ «اذْبحْ ولا حَرَج». فجاء رجلٌ آخر فقال: يا رسول الله! لم أشعر فنحرتُ قبل أنْ أرمي؟ فقال: «ارمِ ولا حرج». قال : فما سُئل رسول الله ﷺ عن شيء قُدِّم ولا أُخِّرَ إلاّ قال: «افعل ولا حرج»[16].

قال الباجي: «يحتمل أن يريد لا إثم عليك؛ لأنّ الحرج الإثم، ومعظم سؤال السائل إنما كان عن ذلك خوفًا من أن يكون قد أثم، فأعلمه النبي ﷺ أنْ لا حرج؛ إذ لم يقصد المخالفة، وإنما أتى ذلك عن غير علم ولا قصد مع خِفة الأمر»[17].

ومقصد الحديث نفي الحرج عن الأمة في الحج، فلم يحاسب الرسول ﷺ أصحابه على حرفية الالتزام؛ لأنه وجد أن في ذلك حرجًا عليهم، ومن مقاصد الشريعة رفع الحرج عن الأمة، سواء أكان ذلك في الحج أم في غيره، كما يدل عليه عموم كلام الرسول ﷺ في الحديث السابق.

٢. عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: «لا يُصلِّينَ أحدٌ العصرَ إلاّ في بني قُريْظة». فأدرك بعضهم العصر في الطريق. فقال: لا نصلِّي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرَدْ منَّا ذلك. فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعنِّف واحدًا منهم[١٨].

ويُلحظ من الحديث السابق وجود طائفتين: الأولى التزمت بحرفية النص، فصلّت العصر في بني قريظة، والثانية تجاوزت حرفية النص إلى مقصده والغاية منه، ولم تكتف بظاهر القول، وإنما لجأت إلى تأويله بطريق الالتفات إلى المقصد والمعنى والغرض من الأمر بأداء صلاة العصر في بني قريظة، الذي يتمثل في الحث على الإسراع وترك التثاقل والتباطؤ في السير. ولم ينكر النبي ﷺ على هؤلاء نظرتهم المقصديّة، بل أقرَّها.

٣. عن جابر بن عبد الله السلمي: أنَّ رسول الله ﷺ نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاثة أيام، ثم قال بعد ذلك: «كُلُوا وتزوَّدوا وادَّخروا»[١٩]. وفي رواية عن عبد الله بن واقد، قالوا: يا رسول الله نَهيتَ عن لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فقال رسول الله ﷺ: إنما نهيتُكم مِنْ أجل الدافَّة[٢٠] التي دفَّتْ عليكم حضرة الأضحى، فكلوا وتصدَّقوا وادَّخروا»[٢١].

ونرى هنا أنَّ النبي ﷺ نهى عن ادِّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، وبين المقصد من ذلك الذي هو سدّ حاجة جماعة من الأعراب الفقراء الذين جاءوا إلى موسم الحج.

ثم أباح لهم الادِّخار فيما بعد لمَّا انتفت تلك الحاجة، وكان مقصد الادخار متمثلاً في ضمان سلامة اللحوم من التعفّن والاستفادة منها وقت الحاجة[٢٢].

المبحث الثالث

الفكر المقصدي في عهد الصحابة والتابعين

لا يمكننا في أيّ مرحلة زمنية أن نستغني عن فهم الصحابة للقرآن والسنّة، أو أن نتجاوز منهجهم في أخذ النصوص وكيفيّة إدراك معانيها. قال ابن تيمية: «وللصحابة فَهْمٌ في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين كما أنّ لهم معرفة بأمور السنَّة وأحوال الرسول ﷺ لا يعرفها أكثر المتأخرين؛ فإنهم شهدوا الرسول والتنزيل، وعاينوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله مما يستدلون به على مرادهم، ما لم يعرفه أكثر المتأخرين، الذين لم يعرفوا ذلك، فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع أو قياس»[٢٣].

أما الالتفات إلى المقاصد في عصر الصحابة، فقد لوحظ بصورة أوضح مما كان عليه الأمر في العصر النبوي، وذلك لطبيعة عصرهم وظروفهم، وبسبب طروء الكثير من النوازل نتيجة لاتساع رقعة الدولة الإسلامية، وتفرّق العلماء، وكذلك بسبب سنة التطور التي تفرضها طبيعة الحياة، فعصر الصحابة غير عصر النبوة، لذلك اجتهد الصحابة في تلك الوقائع، وكان اجتهادهم يقوم على أسس متنوعة تجمع بين العقل والنقل، بين دلالة النص الظاهريّة، واللغويّة، ومقصده، وحكمته[٢٤].

وإذا نظرنا في أفعال الصحابة وأقوالهم، وجدنا أنّ العمل بالمقاصد يتجلّى في كثير منها، ووجدنا أنّ الفكر المقصدي أصْلٌ لديهم، فكثيرًا ما كانوا يتجاوزون حرفيّة النص ليقفوا على مقاصده، والغاية منه.

ويظهر ذلك بشكل بارز عند الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه صاحب النظرة الفقهيّة المقصديّة، التي جعلته يقفز على حرفيّة النص؛ لأنّه كان يعتقد أنّ هذا النص «كان معللاً بعلّة، أو مرتبطًا بنوع من أنواع المصلحة، أو النظر الخاص، وأن ما لديه من الحال الواقعة ليس على الصفة نفسها، ولا مرتبطًا بتلك المصلحة»(٢٥).

والأمثلة على القضايا التي ظهر فيها الفكر المقصدي عند عمر بن الخطاب كثيرة، نورد فيما يلي بعضًا منها:

١. عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم سهمهم من الزكاة:

فقد نص القرآن الكريم على عد «المؤلفة قلوبهم» أحد مصارف الزكاة الثمانية، وكان هذا السهم يُعطى لهذا الصنف من الناس بغرض تقوية الإسلام عن طريق استعطاف هؤلاء بالمال، وتحييدهم عن صف العدو. غير أنّ الإسلام لما اشتد ساعده، وتوطّد سلطانه، رأى عمر رضي الله عنه حرمان المؤلفة قلوبهم من هذا العطاء المفروض لهم بنص القرآن. وليس معنى ذلك أنّ عمر قد أبطل نصًّا قرآنيًا، أو عطّله، ولكنه نظر إلى النص نظرة مقصديّة، فنظر إلى علّته لا إلى ظاهره، وعدّ إعطاء المؤلفة قلوبهم معللاً بظروف زمنية مؤقتة، فلما قويت شوكة الإسلام، وتغيرت الظروف الداعية للعطاء، كان من موجبات النص، ومن العمل بعلّتهِ، أن يمنعوا من هذا العطاء(٢٦).

٢. عدم إقامة حدَ السرقة عام المجاعة:

وذلك لما رآه عمر بن الخطاب رضي الله عنه من عدم استيفاء الشروط الضروريّة الباعثة على التطبيق، والتي منها شبهة المجاعة الملجئة إلى أخذ حق الغير بدون إذن منه للضرورة. وعمر بهذا الفهم المقصدي «يقرر بأنّ مظنة الضرورة - وهي عموم الأمر ظنًّا في عام المجاعة - تُنزَّل منزلة الضرورة الفعليّة، ومن ثم لا يجب الفحص في عام المجاعة عن حالة كل سارق بعينه، ليُعلم أكان في فاقة وضرورة أم لم يكن؟»(٢٧).

والمقصد من ذلك إنما هو التخفيف على من اضطر إلى السرقة دون اختيار منه، ومراعاة ظروف تطبيق الحكم كي يحقق أغراضه وفوائده.(٢٨).

وإذا ما انتقلنا إلى عهد التابعين، وجدنا أنّه امتداد لعصر الصحابة، وتواصل له، من حيث العمل بالمقاصد الشرعية الأصيلة، والاعتداد بها، ولا غرابة في ذلك؛ لأنّهم استلهموا الهدي النبوي الذي تناقلوه بوساطة الصحابة، وعقلوا ما فيه من جوانب مقصديّة، ومصلحيّة معتبرة. غير أنّ الحياة تطوَّرت أكثر، حيث اتَّسعت الحضارة الإسلامية، واختلطت مع الحضارات الأخرى، وطرأت أمور لم تعدّ ظواهر النصوص قادرة على معالجتها، مما حتَّم عليهم العمل بالرأي، والالتفات إلى المقاصد العامة للشريعة؛ لأنهم عرفوا أنَّ الأحكام لم تشرع عبثًا، وأنها شُرعت لعلل، ومقاصد يطلب تحقيقها.

فكلٌّ من مدرستي العراق، والحجاز، وغيرهما من المدارس التشريعية، التي عرفها التابعون،

استندت في عملية الاستنباط إلى عدّة أمور، منها العمل بالمقاصد، واعتبار المصالح، ونفي المفاسد. وكلٌّ منهما اعتمدت من حيث المبدأ والعمل على الرأي، وإن اختلفتا في المقدار والكَمّ. والعمل بالرأي لدى المدرستين معناه كما يقول الدكتور نور الدين الخادمي: «العمل بضروبه ومجالاته، التي منها الأخذ بالمقصد والتعويل عليه»[٢٩].

ومما هو معلوم أن مدرسة العراق أو مدرسة الرأي قد انبنت على الرأي بصورة أكبر مما كان عليه الوضع في المدينة لعدّة أسباب، منها: كونُ المدينة مهبط الوحي، ومقام الرسول ﷺ، ومستقرّ أغلب الصحابة، وبساطة العيش، وسلامة اللسان العربي، بخلاف العراق التي شهدت ظهور الفرق، وحدوث الفتنة، وشدّة الاحتياط في رواية الحديث، واختلاط اللسان العربي، وطروء المشكلات والحوادث المستجدّة، التي تُحتِّم إعمال الرأي،واعتبار روح الشرع، ومقاصده المعتبرة.

فمما يدل على اعتداد التابعين بالمقاصد إنكارهم للحيل؛ لأنّها منافية للمقاصد، ومعارضة لها في حقيقة الأمر، وذلك على نحو تمكين المطلقة في مرض الموت من الإرث معاملة للزوج بنقيض مقصوده، والنهي عن بيع العينة، ونحوها[٣٠].

ومن الأمثلة على الفكر المقصدي عند التابعين ما نلحظه في قضايا: تضمين الصنّاع، وإجازة التسعير، وامضاء الطلاق الثلاث، وعدم قبول توبة من تاب بعد تكرار التلصص،وقطع الطريق، وإبطال نكاح المحلل، و غير ذلك مما هو مبسوط في مصادره ومظانه[٣١].

ويبرز من التابعين على سبيل المثال في مجال الفكر المقصدي إبراهيم النخعي، الباعث الأول لمدرسة الرأي في العراق، والذي كان يقول: «إنّ أحكام الله تعالى لها غايات هي حكم ومصالح راجعة إلينا». ومما قيل في منهجه: أنّه منهج يقوم على عدم الوقوف على ظواهر النصوص، ووجوب إدراك معانيها، وبواطنها، وعللها؛ لأنّ الألفاظ لم توضع إلاّ للتعبير عن هذه المعاني، فهو يأخذ من النص مبدأ فقهيًّا يطبق على ما لا يحصى من الحوادث، لا حكمًا فقهيًّا يطبق على حادثة معينة، وقد سمّي صيرفي الحديث، بسبب نفوذه إلى حقيقة المعدن، وعدم الاغترار بالظاهر، ولذلك أيضًا كان يحدث بالمعاني؛ لأنّ العبرة عنده للمعاني لا للألفاظ والمباني[٣٢].

المبحث الرابع

الفكر المقصدي في عهد أئمة المذاهب

إذا ما قفزنا قفزة زمنيّة أخرى وجدنا أنّ الفكر المقصدي بدأ يتسع ويأخذ معاني أكثر شموليّة، وأصبح يُنظر إليه من خلال أبعاد جديدة. حيث ظهرت المذاهب الفقهيّة المتعددة، وبزغ العديد من الفقهاء والمجتهدين الذين صاروا أئمة لهذه المذاهب . وصار هؤلاء الأعلام يلتفتون إلى المقاصد، ويعملون بها؛ إذا لم تسعفهم النصوص والنقول، أو إذا كانت تلك النصوص والنقول قد تزاحمت عليها معانٍ كثيرة تحتاج إلى تحديد، وترجيح أقربها لمراد الشارع، وألصقها به.

فإذا تتبعنا آثار هؤلاء الأئمة أدركنا مدى اهتمامهم بضرورة الأخذ بالمقاصد والتعويل عليها في التصدي لمشكلات عصرهم وحوادثه المختلفة. فصار النظر المقصدي الأصيل مقومًا من مقوّمات استدلالهم، وذلك «لما رأوه من أنّ الشريعة معقولة المعنى، وأنّ لها أصولاً عامّة نطق بها القرآن الكريم، وأيّدتها السنّة الشريفة»[٣٣].

فقد ذكر أنّ الرأي عند مالك توفيق بين النصوص والمصلحة، وأن تكوينه قد تلقاه من أعلام متفاوتين من حيث الاعتداد بالرأي والأثر[٣٤]. وذُكر أنّ الشافعي جمع بين فقه الحجاز والعراق، فأخذ من الموطأ وأخذ من محمد بن الحسن الروايات العراقيّة التي لم تشتهر عند الحجازيين[٣٥].

وغني عن البيان أنّ المنهج الأصولي كان متفاوتًا بين هؤلاء الأئمة، كما هي الحال في الاستحسان الذي رفضه الشافعي، وأخذ به الحنفية والمالكية، وغيرهم، وكذلك القياس الذي رفضه الظاهرية والشيعة. ومن حيث المقدار والكم من جهة ثانية كما هي الحال في شواهد المصلحة المرسلة وأمثلتها والذرائع وغيرها[٣٦].

وسنتحدث فيما يأتي بإيجاز عن أهم أصول هؤلاء الأئمة - إضافة إلى القرآن والسنة - وعلاقة هذه الأصول بالفكر المقصدي:

١. الإجماع:

وهو اتفاق جميع العلماء أو أغلبهم في عصر معين[٣٧]. والإجماع دليل لمعرفة الأحكام وعللها، ومقاصدها المنوطة بها، وهو أحيانًا يُثبت ما هو قطعي يقيني من تلك العلل والمقاصد؛ إذ يخرجها من دائرة الظنون والاحتمال إلى دائرة القطع واليقين، وأوضح شاهد على ذلك جمع القرآن الكريم وكتابته لمقصد حفظه من الضياع وصيانته من التحريف.

فالعمل بالإجماع عمل بالمقاصد والعلل والحِكم، التي انعقد الإجماع على أحكامها، ويضاف إلى ذلك طابع القطع واليقين لتلك المقاصد والعلل والحكم، بصفتها قد صارت وثبتت بالإجماع عليها على أنها حجة معتبرة وحق مقطوع به[٣٨].

٢. القياس:

وتتمثل الناحية المقصديّة للقياس بصفته أصلاً معقولاً يقابل النصوص والآثار، ويعالج الحوادث والقضايا غير المتناهية، بحملها على أمثالها وأشباهها، بموجب الاشتراك في العلّة أو الحكمة أو المقصد، فهو بذلك يفيد أهمية فهم مقاصد النصوص وضرورة النظر إلى عللها وحِكَمها ومصالحها[٣٩]. ويرى بعض المحدثين أمثال الدكتور حسن الترابي ضرورة الخروج من النمط الضيق للقياس الذي يراه الفقهاء الأوائل، والانطلاق نحو القياس الفطري الواسع، بحيث ننظر إلى الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصدًا معينًا من مقاصد الدين أو مصلحة معيّنة من مصالحه، ثم نتوخّى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحوادث الجديدة[٤٠].

٣. الاستحسان:

تتمثل الناحية المقصدية للاستحسان في أنّه التفات إلى المصلحة والرخصة والتيسير والعدل، وإبعاد للحرج والمشقّة غير المعتادة، وتقرير للأعراف والعادات الحسنة في حدود ضوابط الشريعة ومبادئها[٤١].

٤. المصلحة المرسلة:

وتشكل المصلحة المرسلة ميدانًا رحبًا لدى أئمة الفقه في اعتبار المقاصد في عملية الاستنباط ودراسة القضايا والنوازل، وما الأمثلة الكثيرة التي عمل فيها الأئمة بمبدأ الاستصلاح المرسل إلاّ دليل على ذلك. ولا غرابة في ذلك فإنّ

المصلحة المرسلة شديدة الالتصاق وعميقة الاتصال بالمقاصد الشرعيّة، وهي تدور جملة وتفصيلاً حول تقدير المصالح واعتبارها فيما لم يرد فيه نص أو لم يجمع عليه، على مستوى أعيان الأحكام وأفرادها[٤٢].

٥. العرف:

وتتمثل الناحية المقصديّة في الأمور الآتية[٤٣]:

١) أنه يقرر قواعد التيسير ورفع الحرج.

٢) أنه تأكيد لمحاسن الفضائل ومكارم الأخلاق التي نادى بها الإسلام منذ نزوله.

٣) أنه تحقيق للمصلحة ودرء للمفسدة، وهو غاية العمل بالعرف ومرماه.

٤) أنه طريق للعمل على تحقيق الامتثال الأكمل لمبادئ الشرع ونصوصه.

٦. الذرائع:

حيث وُضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد، سدًا وفتحًا، وكذلك وُضعت لتحقيق سلامة المقصود والنيّات، وسلامة الأعمال والأقوال، بنفي التحايل والمغالطة والتلاعب بالألفاظ والقرائن والأعمال[٤٤].

وخلاصة القول أن اعتداد الأئمة بهذه الأصول، يعدّ مسلكًا موسعًا، ومجالاً خصبًا للنظر المقصدي المصلحي البنَّاء، وليس هذا كما يقول الدكتور نور الدين الخادمي: «مسوّغ للقول باستقلالية المقاصد والمصالح عن الأدلّة والنصوص الشرعيّة، كما يدعي ذلك من كان نظره قاصرًا عن معرفة حقيقة ذلك، واكتفى بظاهر الأمر، وإنما هذا دليل على ارتباط المقاصد بأدلّتها وضوابطها، وتعلق الأحكام بمناطاتها وعللها»[٤٥].

المبحث الخامس

الفكر المقصدي في مرحلة النضوج

بدأت النظرة إلى الفكر المقصدي تتخذ ناحية خاصة وبُعدًا متميزًا، وأصبحت المقاصد علمًا خاصًّا، وإن كان يتداخل في كثير من جوانبه مع علم الأصول، وصار لهذا الفكر نظرية مستقلّة عرفت بـ «نظرية المقاصد» التي آتت أُكُلَها على يد الإمام الشاطبي، غير أنّ الشاطبي لم يكن بدعًا في هذا الميدان، وإنما كان نتاجه امتدادًا لسلسلة من إسهامات العلماء، ولذلك يجدر بنا الوقوف على التاريخ الذي مرّ به الفكر المقصدي قبل الإمام الشاطبي. ونعرض فيما يأتي بشكل مختصر لأبرز أعلام الفكر المقصدي:

الجويني (ت٤٧٨)

يُعدُّ الجويني من العلماء الذين انبروا لوضع البذور الأساسية للفكر المقصدي، وذلك من خلال حديثه عن المصالح وضبطها وجلبها، وعن المفاسد ودرئها وارتكاب أخفها، ومن حيث النظر إلى النصوص الدينيّة بوصفها أصولاً ثابتة في مقابل الفروع القابلة للتبديل والتغيير.

وإذا دقّقنا النظر في فكر الجويني، وجدنا أنّه كان يدرك عمق العلاقة بين الوعي بمفهوم المقاصد وبين وظيفتها في الجانب السياسي والإنقاذ الحضاري؛ فها هو، بعد أن أدرك استحالة عودة الخلافة كما كانت في عهدها الأول، يقوم بإعادة ترتيب شروط الإمام ونعوته، فيشير في هذا المجال إلى أنّ شرط الصلاح والتقوى يجب أن يكون مقدمًا على شرط النسب القرشي، خلافًا لما فعله الماوردي وأضرابه. يقول: «إذا وُجد قرشيّ ليس بذي دراية، وعاصره عالم تقي، يُقدَّم العالم التقيّ. ومن لا كفاية فيه؛ فلا احتفال به، ولا اعتداد بمكانه أصلاً»[٤٦].

في ظل هذه الرؤية أو الأزمة لم يجد الجويني مخرجًا سوى تأسيس قواعد وأسس جديدة، ومقاصد شرعيّة قطعيّة، وفق المصلحة العامّة للأمّة على أساس أنّ المقاصد ذات ارتباط قوي بالمشكل الاجتماعي والسياسي.

فبالموازنة بين الماوردي والجويني تظهر لنا صورة انحطاط القيم في انتقال فقهاء السلطان من قيم الولاء للعدل المطلق، إلى الولاء للاستبداد المطلق، وهذه موازنة بين هذين الأصوليين الشافعيين، فإن كان كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي يعني تأسيسًا للمعنى الثاني، فإنّ كتاب «غياث الأمم في التياث الظلم» للجويني هو في باب تأسيس المعنى الأول، كما يقول الدكتور إبراهيم زين[٤٧].

نخلص من ذلك إلى أنّ الجويني تميّز بحضور المفاهيم الأساسية لعلم المقاصد، وقدَّم وصفًا نقديًّا لانحلال السلطتين العلميّة والسياسيّة، ثم أعقبه بتقديم الأسس والكليّات التي أناط بها أمل الإنقاذ، ثم محاولات الإصلاح، وإعادة النظر في التاريخ والفقه. وكان مجمل ما قدمه الجويني في باب المقاصد يمكن حصره في أمرين[٤٨]:

١- المقاصد الشرعيّة المستقرأة غير المنصوصة، التي تشكل أصول المصالح في الشرع.

٢- المقاصد الشرعيّة المستفادة من القرائن التي تحتف بالنصوص الشرعيّة.

الغزالي (ت٥٠٥هـ):

من أوضح كتابات الغزالي في هذا المجال «المستصفى في علم الأصول» والذي قال هو عنه: «أثبتُّ فيه بترتيب لطيف عجيب يُطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم»[٤٩].

ويذكر إسماعيل الحسني أنّ كلام الغزالي في موضوع المقاصد يندرج تحت نوعين:

١- مقاصد الشريعة كأصول مصلحيّة: فقد عرّف الغزالي المصلحة في إطار حديثه عن الضروريّات الخمس، فقال: «نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشارع خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[٥٠].

٢- مقاصد الشريعة كدلالات مقصودة: وينحصر هذا النوع من المقاصد في نظر الغزالي فيما يستفاد من دلالات النصوص الشرعية، فهي إما نصوص تتطرق إليها الاحتمالات، ولا تكفي معرفة الوضع اللغوي في تحديد قصد الشارع منها، وهنا يُلتفت إلى القرائن المحتفَّة بها من أجل ضبط معناها المقصود[٥١].

فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ):

يُعد كتاب الرازي «المحصول في علم أصول الفقه» موسوعة في هذا الميدان. ويتمثل دور الرازي في موضوع المقاصد الشرعيَّة في أمرين أساسيين هما[٥٢]:

١- دفاعه الرزين عن تعليل أحكام الشريعة.

٢- إشارته إلى أهميّة القرائن في نقل الاستدلال بالخطاب الشرعي من الظن إلى القطع. قال الحسني: «ولئن كان هذا الأمر مسلّمًا قبل الرازي وبعده، فإنّ فائدته هنا تتمثل في الإلحاح عليه لصلته بمقاصد الشارع من خطابه»[٥٣].

العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) وتلميذه القرافي(ت ٦٨٥هـ):

يُعد كتاب «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» المؤلَّف الذي صاغ فيه العز بن عبد السلام فكرته المحوريّة حول المقاصد، والتي تدور حول: «بيان مصالح الطاعات والمعاملات، وسائر التصرفات الشرعيَّة ليسعى العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان ما يقدّم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض، وبيان ما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم إليه، والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح»[٥٤].

ويمكن تلخيص أبرز محددات التفكير التشريعي عند العز بن عبد السلام فيما يأتي[٥٥]:

١. عزَّة وجود كل من المصالح المحضة والمفاسد المحضة في الدنيا.

٢. ازدواج النظر الدنيوي والأخروي للمصالح والمفاسد.

٣. تراتب المصالح والمفاسد.

٤. القطع والظن في تحصيل المصالح ودرأ المفاسد.

أما القرافي وهو أحد تلامذة العز بن عبد السلام، فقد تعرَّض في كتابه «*الفروق*» إلى بيان أصول الشريعة في ضوء ما سمّاه بـ «أسرار الشرع وحِكَمه». ومما تميَّز به القرافي أنّه فرَّق بين المقامات المختلفة للتصرفات النبويّة، وهو تفريق في غاية الأهميّة؛ «لأن الاستدلال بنصوص الشريعة يستلزم استيعابًا تامًّا للمقام الذي ورد فيه هذا النص أو ذاك من نصوصها. ومنشأ هذا التمييز مراعاة مقاصد نصوصها التي تختلف مقاماتها، فمقامات التبليغ والفتوى تباين مقامات القضاء والإمامة»[٥٦].

كما أنّ القرافي دقق في قاعدة الوسائل والمقاصد، حيث المقاصد مقدّمة على الوسائل، وفي ضوء الأولى تقاس الثانية. وبناء على ذلك تأخذ الوسيلة حكمها الشرعي من حرمة أو كراهة أو وجوب أو ندب، بناء على ما تحققه من مقصدها الشرعي[٥٧].

ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) وتلميذه ابن القيِّم (ت٧٥١هـ):

يرى ابن تيمية أنّ الشريعة «جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجّح خير الخيرين، وشر الشرين، وتحصّل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين، باحتمال أدناهما»[٥٨].

وانطلاقًا من ذلك انتقد ابن تيمية حصر الأصوليين المصالح الكليَّة في الضرورات الخمس، دون انتباه إلى أنواع أخرى من المصالح[٥٩].

أما ابن القيم فقد عزَّزَ وجهة نظر شيخه، وأغناها بنظراته المقصدية الجديدة، فهو يرى أنّ الشريعة مبنيّة على «تحصيل المصالح بحسب الإمكان، لا يفوت منها شيء، فإن أمكن تحصيلها كلها حُصِّلت، وإن تزاحمت، ولم يكن تحصيل بعضها إلاّ بتفويت البعض، قدّم أكملها، وأهمّها، وأشدّها طلبًا للشارع»[٦٠].

هؤلاء هم أبرز أعلام الفكر المقصدي الذين سبقوا الإمام الشاطبي، وهناك غيرهم، ولكنّ المجال يضيق هنا للحديث عنهم، ومنهم إضافة لمن سبقوا:

سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، ونجم الدين الطوفي (ت ٧١٦هـ) وغيرهما.

الشاطبي أبو إسحاق (ت٧٩٠هـ):

يُعدُّ الشاطبي بحق مبتكر علم المقاصد، ومؤسس عمارته الكبرى، ومرجع كل مشتغل بهذا الفن الجليل. كما يُعدُّ كتابه «الموافقات في أصول الشريعة» فتحًا جديدًا في هذا الميدان . فإذا كان للإمام الشافعي الفضل في إرساء القواعد الأولى لعلم الأصول، فللإمام الشاطبي الفضل العظيم في إبراز نظرية المقاصد من خلال التفاته إلى ما يسمى بروح الشريعة، فعلى يدي الإمام الشاطبي اكتملت نظرية المقاصد، وعلى يديه وصلت إلى مرحلة النضوج، وكان ذلك في القرن الثامن الهجري، وهو القرن الذي سمَّاه عبد المجيد الصغير بـ «عصر المقاصد الشرعيَّة، وقرن الكتابات السياسية»[٦١].

عندما جاء الإمام الشاطبي عرف الفكر المقصدي نوعًا من التراكم، تميّز بغزارة المادة، ولكن مع الافتقار إلى المنهج والخلو من النتائج العلميّة والواضحة.

والذي قام به الشاطبي هو نقد علم الأصول من أجل إعادة تأسيسه، وطلب اليقين والقطع في مسائله وقضاياه، وعلى حد قول الصغير؛ إنّ الشاطبي قد ثَمَّن مشروع «البيان» عند الشافعي، وانتقل به إلى مشروع «البرهان»[٦٢]. وذلك من خلال تقديمه علم المقاصد بوصفه حلاً لمشكلة البدع وأزمة الانحطاط ورسم وسيلة ناجحة للتكيّف مع الظروف عن طريق هذا العلم الذي ينصب على الكليات دون الجزئيات، والقطعيَّات بدل الظنيّات، ويتجاوز النظرة الفرعية الجزئية إلى النظرة الكليّة المقصدية، والقطعيَّات بدل الظنيات، ويتجاوز النظرة الفرعية الجزئية إلى النظرة الكلية المقصدية العامة.

وإذا نظرنا في غرض الشاطبي من تأليف «الموافقات» وجدنا ذلك يتجسَّد في أمرين اثنين[٦٣].

١. التعريف بأسرار التكليف الشرعي.

٢. الجمع الأصولي بين طريقتي ابن القاسم وأبي حنيفة.

وقسّم الشاطبي المقاصد التي ينظر فيها إلى قسمين[٦٤]:

الأول: ما يرجع إلى قصد الشارع؛ أي ما يقصد إليه الشارع أولاً، ويكون ما عداه من المقاصد تفصيلاً له.

والثاني: يرجع إلى قصد المكلَّف، وهو أن يكون عمله بنيَّة، وأن يكون مطابقًا لما قصده الشرع، مع عموم الشريعة، وعدم اختصاص البعض بها دون الآخر.

ولا يتسع المجال هنا للحديث عن الفكر المقصدي عند الإمام الشاطبي؛ لأنّ هذا الفكر - كما قلنا - شكل نظرية متكاملة من جميع جوانبها، ولكن نشير إلى أهم الخطوط العريضة لهذا الفكر، وهي[٦٥]:

١. لم يوافق على أن يكون المنطق مقدمة لازمة لعلم الفقه، كما هي الحال عند الغزالي وابن حزم.

٢. يرى أنّ العمل مقدَّم على العلم، وأن العلم المطلوب هو الذي يؤدي إلى العمل.

٣. أصل العلم أنه قائم على القصد.

٤. التماس القياس بوصفه أساسًا أوليًا للمعرفة.

٥. مفهوم المصلحة يشكل القاعدة الأساسية لنظرية المقاصد عند الشاطبي.

٦. الاهتمام بقضايا العبادات والتعبد والحظوظ والبدع.

٧. دراسة المصلحة خارج المصادر الأربعة.

٨. أصول الفقه قطعية لا ظنيّة.

ومن هنا عمل الشاطبي على وضع المنهج الأصولي في صورة متكاملة، وجاء إبراز المقاصد على يديه بهذا الشكل، في محاولة أشبه ما تكون بمحاولة ابن خلدون في التاريخ. على أنَّ قدر كتاب «الموافقات» للشاطبي لم يكن أحسن حظًّا من قدر «المقدمة» لابن خلدون. فكلاهما قد لفّه الإهمال، وعدم التقدير، ولم يجد من الفهم والدراسة ما يمكن أن يحول أفكاره ومقولاته إلى منهج منتج في الاجتهاد التشريعي والفقهي (الموافقات)، أو النظر التاريخي والاجتماعي (المقدمة). وإذا كان مصير المقدمة أنها «ظلت حروفًا ميتة في الثقافة الإسلامية» على حد قول مالك بن نبي[٦٦]؛ فكذلك الأمر كان مصير الموافقات.

وإنما يعود الفضل في التنبيه إلى قيمة كتاب «الموافقات» إلى الشيخ محمد عبده أستاذ مدرسة المنار، ثم من بعده الشيخ عبد الله دراز الذي حقق كتاب الموافقات، وأثراه بتعليقاته، وشروحه النفيسة.

المبحث السادس
الفكر المقصدي في العصر الحديث

عندما نتحدّث عن المقاصد في العصر الحديث يقفز إلى الحضور علم من أعلام هذا الفن، هو الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت١٩٧٩م) شيخ جامع الزيتونة، وداعية حركة الإصلاح العلمي في تونس. وإذا كان من الممكن عدّ الشاطبي علم الفكر المقصدي الأول على صعيد النظر المنهجي والتأسيس العلمي، فإنه يمكن، وبكل ثقة - كما يقول محمد الميساوي - أن نعد ابن عاشور العلم أو المعلم الثاني[٦٧].

يُلحظ أنَّ ابن عاشور وسَّع دائرة البحث في المقاصد، وأعطاه وجهة جديدة تتجاوز حدود السعي لتأسيس مجرد أصول تشريعية عقليّة كلية قطعيّة، حيث فتح أفقًا أرحب للتنظير الاجتماعي بمعناه الواسع، من حيث هو سعي للتشريع والتخطيط للمستقبل، انطلاقًا من استيعاب معطيات الحاضر وتحليلها، وتمحيص عناصرها على وفق بصائر الوحي، وتوجيهها طبقًا لقيمه وأحكامه، توخيًا لتحقيق مقاصده، وفق أوليات متراتبة متكاملة[٦٨].

وقد يكون من أهم ما امتاز به جهد ابن عاشور- كما يقول طه جابر العلواني-: «العمل على تقديم منهج للكشف عن المقاصد، جعله يضيف مقصدين هامّين جدًّا، هما: مقصد المساواة، ومقصد الحرية، وتلك خطوة اجتهادية هامّة لا بدّ من متابعتها والبناء عليها»[٦٩].

كما أنّه حاول القيام بتطبيقات ناجحة موفقة للمقاصد في دوائر المعاملات والسلوكيَّات، ومهَّد بذلك كلّه لجعل المقاصد علمًا قائمًا بذاته، يمكّن المشتغلين بالعلوم النقليّة من اقتحام العقبة التي لا تزال تحول بينهم، وبين التجديد والاجتهاد، وبلورة، فقه التديُّن وتيسيره. فقال رحمه الله:

«إذا أردنا أنْ ندوّن أصولاً قطعيّة للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه

المتعارضة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي عاشت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حالة تستمد منه طرق تركيب الأدلّة الفقهيّة»(٧٠).

ومن المحدثين الذين كتبوا في المقاصد الشيخ علال الفاسي (ت١٩٧٤م) صاحب كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها». إلا أنّ التركيز على المقاصد في كتاب علال الفاسي - كما يذكر الميساوي - لم يكن عميقًا ومنهجيًّا، فقد استطرد في كتابه في عدّة قضايا وموضوعات ثانوية صلتها بموضوع المقاصد واهية ، جرّه إليها الهم السجالي على حساب التأصيل أو التنظير العلمي لمسألة المقاصد(٧١).

ومما يسجل للأستاذ الفاسي أنه ربط إسهامات الشاطبي وغيره ممن تحدثوا في المقاصد بهموم الحاضر ومشكلاته، وذلك واضح في حديثه عن منهاج الحكم وحقوق الإنسان(٧٢).

ويرى الميساوي أنّ الأستاذ الفاسي تعمَّد أنْ يتجاهل الشيخ ابن عاشور،ولم يذكره أو يشير إليه في كتابه من قريب أو بعيد، مع أنّ مثل الفاسي لا يمكن أن يجهل من هو مثل ابن عاشور. فقد كان ابن عاشور- كما يقول الميساوي-: «هو الحاضر الغائب عند الفاسي، وهو يؤلف كتابه. غائبٌ من حيث إنه جرى تجاهله، وعدم ذكره، وحاضر من حيث إنّ كثيرًا من الأفكار التي دوّنها بشأن المقاصد قد ساعدت الفاسي في تأليفه، بل إننا نجد العبارات نفسها تتوارد عند الفاسي كما تواردت عند ابن عاشور، وبتصرف مخل في بعض الأحيان»(٧٣). واستطاع الميساوي بالفعل أن يثبت بأمثلة واضحة أنّ الفاسي نظر في كتاب ابن عاشور ونقل منه(٧٤).

ولا ننسى في إطار حديثنا عن الفكر المقصدي في العصر الحديث أن نشير إلى إسهامات قيّمة في هذا الميدان، كانت على شكل رسائل قدّمت لنيل درجات علميّة(٧٥). وهذه الدراسات، وعلى الرغم من أنّ أصحابها «كانوا حين إنجازهم إيّاها في بداية نضجهم العلمي ومسيرتهم الفكريّة، مما لا يساعد غالبًا على بروز قدراتهم التحليليّة، والتركيبيّة في التأليف»(٧٦). على الرغم من ذلك، إلا أنها «سدّت فراغًا فكريًّا كبيرًا في مجالٍ لا يزال البحث العلمي فيهِ بِكرًا، والاجتهاد فيه في أوائله، فقد نبّهت العقول إلى أهميته، ووفرت مادّة غنيّة تصلح قاعدة للمزيد من التوسّع والتعمّق والتطوير، سواء من لدن أصحابها أنفسهم، أو من لدن غيرهم من الباحثين والمفكرين»(٧٧).

ولا بُدّ من الإشادة هنا بدور المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي التفت إلى هذه الدراسات فتبناها واعتنى بها، وسلّط عليها الضوء؛ لأنها تؤصّل للفكر المقصدي الذي أصبح من حاجات الأمة المعاصرة الملحّة، للخروج من مأزقها المنهجي وأزمتها الفكريّة.

المبحث السابع حاجتنا المرحلية إلى الفكر المقصدي

بعد أن تحدثنا عن الفكر المقصدي في أبرز المحطات التاريخيّة التي مرّ بها، أرى أنّه من الواجب علينا أن نختم بالحديث عن حاجتنا للفكر المقصدي في هذا الوقت، لبيان الدور الذي يمكن أن يقوم به في عملية التغيير المرجوة.

يُعد الفكر المقصدي من أهم الموضوعات التي

يساعد إبرازها على إعادة ثقة الأمّة بنفسها وبفقه علمائها، وغايات شرائعها ومقاصدها، كما يوضح عظمة الشريعة الإسلامية وامتيازها على بقية الشرائع في تحقيق مصالح الخلق، ودرء المفاسد عنهم، وبيان العلل والأسباب والغايات الكافية وراء أحكامها الشرعيّة، وبخاصة المتعلقة بمعاملات الناس، وقضايا سلوكهم. فالشريعة الإسلامية إنما جاءت لرفع الحرج عن الناس، ودفع الضرر عنهم، وتحقيق مصالحهم. ومعرفة مقاصد الشريعة تمكن المسلمين من العيش باستمرار في ظلال الإسلام، وتنظيم شؤون حياتهم وفقًا لتوجيهات الشارع الحكيم، فيحققوا غاية الله من الخلق، بتحقيق المفهوم الشامل للعبادة الكاملة التي يتناغم فيها الإنسان مع الوجود المسبح بحمد ربه ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ﴾[٧٨][٧٩].

ويُعد الفهم المقصدي في أيامنا هذه خطوة ضروريّة في إطار إصلاح مناهج الفكر لدى المسلمين، ومن أجل إعادة تشكيل العقل المسلم وإعادة ترتيب موازينه وأولياته، ذلك أنّ أهم مظاهر أزمة العقل المسلم اختلال الموازين والأوليات. فإنّ من أبرز معالم العقل الذي صنعه الإسلام أنّه عقل غائي تعليليّ مقصديّ، يدرك أنّه ما من شيء في هذا الوجود إلاّ له حكمة وعلّة وسبب، فلا مكان للمصادفة، ولا مجال لانتفاء الأسباب والغايات. وقد كانت هذه القضية في العقل المسلم في غاية الوضوح، فالعلّة والمعلول، والسبب والمسبب، والمقدمة والنتيجة، صنع الله الذي أتقن كل شيء، وله وحده جلّ شأنه خرق تلك النواميس، أو إيقاف تلك العلل عن التأثير[٨٠].

ولكن هذه المعالم التي يفترض أن تكون جليّة واضحة، أصبحت غائبة عن عقولنا، وأصبحنا نعيش في أزمة فكريّة خانقة، نعتني بالرسوم والألفاظ، ونضيع المعاني والأحكام، ونعي المظاهر والأشكال، ونهمل المقاصد والجواهر. فحين «يتسرب إلى العقل المسلم تصور أنّ الأحكام قد تخلو عن المقصد، إما لأنها تعبديّة، أو لأن البحث عن المقصد لا طائل تحته، فالمهم تنفيذ المطلوب، أو لأنه لا داعي للبحث عن تلازم بين الحكم ومقصده، فإنّ ضررًا بالغًا يصيب تصور الإنسان لفعله - الذي هو موضع إيقاع الحكم - وسوف يضطرب وتضطرب معه نظرة الإنسان لإرادته، ولقيمة فعله، ومصدر تقويم ذلك الفعل، إلى غير ذلك من السلبيات»[٨١].

ولذلك نحن في هذه الأيام أحوج ما نكون - كما يقول الدكتور طه جابر العلواني - إلى: «نقل العقل المسلم من الانشغال في الجزئيات إلى الكلّيات، ومن التوقف عند الرسوم والمباني إلى التوجه نحو الحقائق والمعاني، ومن التقليد والتبعيّة إلى الإبداع والأصالة، ومن الاستغراق التام بالوسائل إلى العمل معها على تحقيق المقاصد والغايات. وهذه الأهداف الكبرى لن يحدث الوعي الهادف المتحرك عليها إلاّ بعد جهود عمليّة متصلة، توضح سائر جوانبها، وتنير مختلف أبعادها[٨٢].

وغني عن البيان أننا في هذه الأيام في حاجة ماسة إلى الفكر المقصدي في مجال الفقه والاجتهاد. فقد ساد الاتجاه الفردي حقبة من الزمن، لظروف معينة، عاشها سلفنا من الفقهاء الأوائل، فبعد أن كان الفقه يهتدي بالمبادئ والكليات والقواعد، إلاّ أنه كما يقول الترابي: «جنح أخيرًا إلى الولع بالتشعيب والإحصاءات التلقينيّة ... وأخذ يتطور عن فتاوي شخصيّة من شؤون الأفراد، وتضاءل هم ولاة الأمر العام بفقه مصالح المسلمين العامّة وشؤونهم الكفائية»[٨٣].

محطات في تاريخ الفكر المقصدي

وكان من نتيجة ذلك أن صار الفقه أقرب إلى الجمود والعجز منه إلى الحياة والفعالية؛ لأنّه افتقد روح الفكر المقصدي، وفي ذلك يقول ابن عاشور: «كان إجمال المقاصد سببًا في جمود كبير للفقهاء، ومعولاً لنقص أحكام نافعة»(٨٤).

فإذا كان الأمر على هذه الحال فنحن أحوج ما نكون الآن إلى إحياء البعد المقصدي في الفقه من جديد، متلمسين في ذلك خُطى الفاروق عمر بن الخطاب صاحب الاجتهادات المقصدية والنظر المقصدي العام. فنحن بحاجة إلى هذا الفقه المقصدي الذي وصفه ابن القيم بأنّه: «الفقه الحي الذي يدخل القلوب بغير استئذان»(٨٥). وضرب ابن القيم لنا على ذلك مثال الرجل الذي قال لما وجد راحلته: اللهم أنت عبدي وأنا ربك. فقال: «أخطأ من شدة الفرح، لم يكفر بذلك، وإن أتى بصريح الكفر، لكونه لم يرده»(٨٦). وفي كلام ابن القيم هذا تنبيه على أهمية المقصد والغاية، وإشارة إلى عدم الوقوف على حرفية النص.

وعلى ذلك يعدّ إحياء فقه المقاصد عملاً ضروريًا لتجديد الفقه وتقوية دوره ومكانته في حياة المسلمين، وفي ذلك يقول الأستاذ علال الفاسي: «وإن في ثلة الفقهاء المجدّدين على قلّتهم، ضمانًا للسير بالفقه الإسلامي إلى شاطئ النجاة، حتى يصبح مرتبطًا بمقاصد الشريعة وأدلتها، ومتمتعًا بالتطبيق في محاكم المسلمين وبلدانهم»(٨٧).

ومن هنا يعدّ الفكر المقصدي في زمننا الحاضر الأساس المتين لبناء عقلية مسلمة قادرة على مواجهة التحديات، واجتياز العقبات، والنهوض بالأمة، فحريّ بنا أن نحفل به، ونوليه العناية التي يستحقها.

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة الماتعة والجولة الشيّقة، مع الفكر المقصدي عبر محطاته التاريخية البارزة، يجدر بنا أن نلخّص أهم النتائج التي تم التوصل إليها:

١. الفكر المقصدي فكر أصيل، يضرب بجذوره في عمق تاريخ هذه الأمة، منذ تباشير الإسلام الأولى في عهد نزول الوحي، ويمتد إلى يومنا هذا.

٢. الفكر المقصدي له أصول وجذور في سنة المصطفى ﷺ، ويظهر واضحًا جليًّا من خلال الكثير من أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته.

٣. بدأ الفكر المقصدي يتسع ويتشعب في عهد الصحابة والتابعين، تبعًا لتطور الحياة، وطروء الكثير من المستجدات، التي تتطلب فهمًا كليًّا شموليًّا لنصوص القرآن والسنَّة.

٤. يُعد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- النموذج الأكثر وضوحًا في استيعابه لمقاصد هذا الدين في عصر الصحابة، فقد كان غائيًّا مقصديًّا أكثر منه نصيبًا حرفيًّا.

٥. بدأ الفكر المقصدي يتخذ أبعادًا جديدة في عهد أئمة الفقهاء، حيث أخذت صورته تتضح في الأصول التي يرجع إليها الفقهاء إضافة إلى القرآن والسنّة، فبدأت الناحية المقصديّة تأخذ موقعها في الإجماع والقياس والاستحسان والعرف والمصالح المرسلة.

٦. على الرغم من أن الفكر المقصدي لم يغب عن أذهان أئمة الفقهاء وتلاميذهم، إلاّ أنّ الفقه في صورته العامّة كان أقرب ما يكون إلى الناحية الفرديّة منه إلى الناحية المقصدية،

حيث جنح إلى معالجة القضايا المتعلقة بالفرد، أكثر من تلك المتعلقة بالجماعة أو السياسة العامّة، وليس ذلك لنقص أو قصور في هؤلاء الفقهاء، بل لظروف معيّنة عاشوها.

٧. بدأت فكرة المقاصد تسير نحو النضوج عند الفقهاء الأصوليين، بدءًا بالجويني ومرورًا بالرازي والغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي وابن تيمية وابن القيم، وانتهاء بأبي إسحاق الشاطبي.

٨. يُعد الإمام الشاطبي العَلَم الذي صاغ لنا نظرية المقاصد وشيّد بناءها، حيث طرح هذه القضية بكل أبعادها في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة) لتصبح نظرية كاملة متكاملة من جميع جوانبها.

٩. على الرغم من أهميّة الموضوع الذي عالجه الشاطبي، وأهمية القضية التي تناولها، إلاّ أن كتابه بقي طيّ النسيان ردحًا من الزمن، حتى التفت إليه أستاذ مدرسة المنار الشيخ محمد عبده، فنبّه إلى أهميته وعظيم فائدته، فتلقف الشيخ عبد الله دراز توجيه أستاذه فأكبَّ على دراسة كتاب (الموافقات) فحققه وأثراه بتعليقاته النفيسة.

١٠. انبرى للمقاصد في العصر الحديث عالم جليل هو الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ليكون علمًا بارزًا من أعلام الفكر المقصدي، فلئن كان الإمام الشاطبي هو العلم الأول، فإن ابن عاشور بحق هو العلم الثاني، حيث طرح قضيّة المقاصد بروح جديدة، وإضافات نفيسة لم يلتفت إليها غيره. وإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدل على عمق فهمه وسعة إدراكه، وعظيم تقديره لعلم مقاصد الشريعة.

١١. تُعدّ حاجتنا إلى الفكر المقصدي في هذا العصر ضرورة ملحّة، تفرضها علينا طبيعة الحياة وتشعباتها، فنحن أحوج ما نكون إلى النظرة المقصديّة التي نتجاوز فيها الجزئيات إلى الكليّات، والفرعيّات إلى المقاصد والغايات؛ لأنّ ذلك هو الطريق لإصلاح مناهج التفكير لدينا، والخروج من أزمتنا الفكريّة والعقليّة التي فرضها علينا العقل الجزئي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

●●●

الحواشي

١- إبراهيم:٢٤.
٢- الاجتهاد المقصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته:٤٢.
٣- لمزيد من التفاصيل يراجع المرجع السابق:٤٨-٥١.
٤- نظرية المقاصد عند الشاطبي :٥ .
٥- الموافقات في أصول الشريعة:١/٨٧.
٦- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور:١١٢.
٧- مقاصد الشريعة الإسلامية: ٥١.
٨- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها:٧
٩- نظرية المقاصد عند الشاطبي:١٨.
١٠- الاجتهاد المقصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته:٥٢.
١١- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور:٣٧.
١٢- الموافقات: ٤/٢٧٥.
١٣- المصدر نفسه.
١٤- الأنبياء:١٠٧.
١٥- الاجتهاد المقصدي: ٨١-٨٢.
١٦- صحيح البخاري، حديث رقم ٨٣ :١/٤٣.
١٧- أوجز المسالك إلى موطأ مالك:٨/٢٠٩, ، حديث رقم ١٣١٨.

١٨- صحيح البخاري، حديث رقم ٩٠٤، ٣٢١/١.
١٩- صحيح مسلم:١٥٦٢/٣، حديث رقم١٩٧١.
٢٠- الدّافة: جماعة من المساكين قدموا المدينة.
٢١- صحيح مسلم:١٥٦١/٣، ، حديث رقم ١٩٧١،
٢٢- ينظر:الاجتهاد المقصدي: ٨٤.
٢٣- الفتاوي، لابن تيمية: ٢٠٠/١٩.
٢٤- الاجتهاد المقصدي :٩١
٢٥- نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ٢٦.
٢٦- المصدر نفسه: ٦٢.
٢٧- المصدر نفسه: ٨٢.
٢٨- الاجتهاد المقصدي:٩٨.
٢٩- الاجتهاد المقصدي :١٠٣.
٣٠- ينظر:المصدر نفسه: ١٠٩.
٣١- لمزيد من الأمثلة ينظر: تعليل الأحكام:٧٢ وما بعدها.
٣٢- ينظر:الاجتهاد المقصدي: ١٠٦-١٠٧.
٣٣- المصدر نفسه: ١١١.
٣٤- تاريخ المذاهب الإسلامية:٣٩٥.
٣٥- المصدر نفسه: ٤٤٤.
٣٦- المصدر نفسه: ٣٧٦ومابعدها.
٣٧- التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده:١٢٦/٢.
٣٨- الاجتهاد المقصدي: ١١٤.
٣٩- المصدر نفسه: ١٦.
٤٠- قضايا التجديد: نحو منهج أصولي :٢٠٦.
٤١- الاجتهاد المقصدي:١١٧.
٤٢- المصدر نفسه: ١١٧-١١٨.
٤٣- المصدر نفسه:١١٨-١١٩.
٤٤- المصدر نفسه:١١٩-١٢٠.
٤٥- المصدر نفسه: ١٢٠.
٤٦- غياث الأمم في التياث الظلم: ٨٢.
٤٧- انظر: مراجعة لكتاب «الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلميّة »، لعبد المجيد الصغير، مجلة إسلامية المعرفة، ع ١ سنة ١٩٩٥م :١٥٨ .
٤٨- انظر أنموذج مقترح لقراءة نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي »، مجلة التجديد، السنة الرابعة، ع٨: ٢٤٣.
٤٩- المستصفى في علم الأصول:٤/١.
٥٠- المصدر نفسه: ٢٨٦/١.
٥١- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور:٤٦-٤٧.
٥٢- المصدر نفسه: ٤٩.
٥٣- المصدر نفسه: ٤٩.
٥٤- قواعد الأحكام في مصالح الأنام:١٠/١.
٥٥- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور:٥١.
٥٦- المصدر نفسه:٥٦.
٥٧- المصدر نفسه:٥٦.
٥٨- الفتاوي، لابن تيمية:٤٨/٢.
٥٩- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور:٦٠.
٦٠- إعلام الموقعين عن ربّ العالمين:٨٨/٢.
٦١- الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلميّة:٤٦٢.
٦٢- الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلميّة:٤٧٠.
٦٣- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور: ٦٦.
٦٤- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها:١٣.
٦٥- Shatibi's Philosphy of Islamic Law P.430
٦٦ المسلم في عالم الاقتصاد:١٦.
٦٧- مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور:٧٠.
٦٨- المصدر نفسه: ٧٠.
٦٩- مقدمة نظرية المقاصد عند الإمام محمد ابن عاشور:١٩.
٧٠- المصدر نفسه:١٩.
٧١- مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور:٧١.
٧٢- المصدر نفسه:٧٢.
٧٣- المصدر نفسه:٧٤.
٧٤- المصدر نفسه:٧٤-٧٦.
٧٥- ومن أهم هذه الدراسات: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، والشاطبي ومقاصد الشريعة، والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ونظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، ومقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلّة الشرعيّة.
٧٦- مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور:٧١.
٧٧- المصدر نفسه:٧١.
٧٨- الإسراء:٤٤.
٧٩- مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية ليوسف العالم:٢.
٨٠- المصدر نفسه :٢.
٨١- المصدر نفسه :٤.
٨٢- مقدمة نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي:٢.
٨٣- قضايا التجديد : نحو منهج أصولي:٢٦٠.
٨٤- أليس الصبح بقريب:٢٠٠.
٨٥- إعلام الموقعين عن رب العالمين:٥٥/٣.
٨٦- المصدر نفسه:٥٥/٣.
٨٧- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها:١٦١.

المصادر والمراجع

١. **الاجتهاد المقصدي:** حجيته، ضوابطه، مجالاته، لنور الدين الخادمي، سلسلة كتاب الأمة، ع٦٥، قطر، سنة١٨.

٢. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، لابن القيم، تح. محمد محيي الدين، دار الفكر، بيروت.

٣. **أليس الصبح بقريب**، لمحمد الطاهر ابن عاشور، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ١٩٧٩م.

٤. **أنموذج مقترح لقراءة نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»** لعبد الله الجيوسي، مجلة التجديد، السنة الرابعة، العدد الثامن.

٥. **أوجز المسالك إلى موطأ مالك،** لمحمد زكريا الكاندهلوي، تح. أيمن شعبان، ط١، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.»

٦. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧م.

٧. **التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده،** لآية الله المدرسي، ط١، دار الرائد العربي، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٨. **تعليل الأحكام،** لمحمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٩. **الجامع الصحيح،** لمحمد بن إسماعيل البخاري، تح. مصطفى البغا، ط٣، دار ابن كثير، بيروت،١٩٨٧ م.

١٠. **الجامع الصحيح**، لمسلم بن الحجاج النيسابوري، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١١. **غياث الأمم في التياث الظلم،** لعبد الملك الجويني النيسابوري، تح. عبد العظيم الديب، ط١، مكتبة إمام الحرمين، قطر، ١٤٠٠هـ.

١٢. **الفتاوي،** لعبد الحليم ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرياض.

١٣. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلميّة**، لعبد المجيد الصغير، دار المنتخب، بيروت، ١٩٩٤م.

١٤. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**، لحسن الترابي، ط١، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

١٥. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، للعز ابن عبد السلام، ط٢، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٠م.

١٦. **مراجعة لكتاب «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلميّة**، لإبراهيم زين، مجلة إسلامية المعرفة، ع١، سنة ١٩٩٥م.

١٧. **المستصفى في علم الأصول**، لأبي حامد الغزالي، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.

١٨. **المسلم في عالم الاقتصاد**، لمالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٨م.

١٩. **مقاصد الشريعة الإسلامية،** تح. محمد الطاهر الميساوي، (دون معلومات نشر).

٢٠. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط٥، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.

٢١. **مقدمة كتاب «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية»**، لابن عاشور، لمحمد الطاهر الميساوي.

٢٢. **مقدمة كتاب «نظرية المقاصد عند الشاطبي»**، للريسوني، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي،١٩٩٢م

٢٣. **مقدمة كتاب «نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور» للحسني**، طه جابر العلواني، ط١، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م

٢٤. **الموافقات في أصول الشريعة**، لأبي إسحاق الشاطبي، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٢٥. **نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب**، لمحمد المدني، ط١، دار النفائس ودار الفتح، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٢٦. **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، لأحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي، الرياض، ١٩٩٢م.

٢٧. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، ليوسف العالم، ط١، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٢٨.

٢٩. **نظرية المقاصد العامة عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، لإسماعيل الحسني، ط١، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي.

30. Masud, Muhammad Khalid, Shatibiís Philosphy of Islamic Law, Islamabad: Islamic Research Institute,1995.

محطات في تاريخ الفكر المقصدي

واقع التربية والتعليم في الجزائر غداة الاحتلال الفرنسي

أ.د. أحمد عيساوي
جامعة باتنة - الجزائر

مقالات

حرّف كثير من باحثي الاستعمار الفرنسي ومؤرخيه حقائق التاريخ، ولا سيما تلك التي لها صلة بمستوى الشعب الجزائري العلمي والثقافي والحضاري، بغية إضفاء طابع التحضر والتمدن على حملتهم الاستعمارية الغازية، ونفي طابع الغزو والتدمير والإبادة.. التي حملتها إلى الجزائر[١].

ولكن بعض المنصفين منهم يعترفون بأنّ مستوى التعليم والثقافة كان أعلى من كل توقع، حتى مما كان عليه قادة الحملة الفرنسية الغازية وجنودها، وفي هذا الصدد نسجل اعتراف النائب الفرنسي أوجين كومبس (Eugene Camps)، العضو في البرلمان، في خطبته الشهيرة بمجلس الشيوخ قوله:

لقد كان التعليم في الجزائر سنة ١٨٣٠م أقل تقهقرًا مما جعلته السلطة العامّة الفرنسية بعد الاحتلال، لقد كان هناك - في الجزائر - ما يزيد عن ألفي مدرسة ابتدائية وثانوية وعليا، وكان الأساتذة المتخصصون يعلمون التلاميذ، الذين يقبلون بغاية الاجتهاد على دروسهم، وكانت كذلك الدروس العامّة تنظم للناس في جميع المساجد للكبار والصغار، ومن بين تلك المدارس الألفين كان بالعاصمة وحدها ثمانون مدرسة متنوعة..»[٢].

والشهادة التي سقناها لواحد من النواب الفرنسيين اعتراف صادق يكشف عن مستوى التربية والتعليم الذي كانت تتمتع به الجزائر قبيل الاحتلال الفرنسي، فقد كانت تمتلك نظامًا تعليميًّا وتربويًّا وإداريًّا دقيقًا ومتميزًا، أرسى دعائمه العلماء والفقهاء الجزائريون الأولون، أمثال: سحنون والونشريسي والمغيلي... واستمر عليه المتأخرون أمثال: الباجي، وابن عطية، وابن خلدون، وابن عاشر... ثم تمسك به العلماء المحدثون أمثال الونيسي، وابن زقوطة، وابن

الـفـكـون، وابـن الـمـوهـوب، وابـن سـمـايـة، وغيرهم...»[٣].

وبه جابهوا مشاريع المسخ والتشويه التخريبيّة الفرنسية منذ أن وطأت أقدامهم هذه البلاد.

ولعلّ في إلقاءنا بعض الحقائق التاريخيّة على واقع الحركة العلميّة في الجزائر، قبيل الاحتلال الفرنسي ما يكشف لنا عن مكانة العلم والمعلم لدى الشعب الجزائري، كما يكشف لنا واقع الحركة العلميّة ومستواها فيها.

أوضاع الجزائر العلميّة قبيل الاحتلال:

إنّ التعليم الذي كان منتشرًا في الجزائر، قبيل الاحتلال، هو التعليم العربي الإسلامي التقليدي، الموروث عن علوم العصور الإسلاميّة الاجتهاديّة والتقليديّة معاً وتراثها ومعارفها، ويتركز موضوعه أساسًا على دراسة العلوم العربية واللغويّة والأدبيّة والعلوم الدينيّة، إضافة إلى بعض العلوم العقليّة كالمنطق والفلسفة والحساب والفلك والجغرافيا[٤].

وكانت الكتاتيب القرآنية والجوامع والمساجد والرباطات والزوايا والمدارس أماكن طلب العلم، التي بلغ عددها قبل دخول الاستعمار قرابة ألفي مدرسة، إضافة إلى اشتهار حواضر القطر الجزائري العلميّة الثلاث: (تلمسان. بجاية. قسنطينة) بكثرة طلابها وعلمائها ومكتباتها وكتبها[٥].

وقد بسط الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله، في موسوعته الشهيرة[٦]، بإسهاب واقع الجزائر التعليمي والثقافي، مشيرًا إلى عدد المدارس والزوايا والكتاتيب قبيل الاحتلال، وإلى تنوّعها وكثرتها وتأثيرها وتوزعها على كثير من المدن الجزائرية، مشيرًا إلى أهميّة الحواضر العلميّة الثلاث: (تلمسان. بجاية. قسنطينة) واختصاصها بالمدارس العلميّة العالية، التي كان الطلاب الجزائريون يتلقون فيها أشهر علوم زمانهم العربية والدينيّة. موازنًا مستوى المادة العلميّة المدرّسة في تلك الحواضر من حيث الكم والكيف بمستوى الجامعات الإسلامية الكبرى آنذاك (الأزهر. الزيتونة. القرويين)، إضافة إلى وجود مدرسة للتعليم في كل قرية أو بلدة أو تجمع سكاني صغير ريفي[٧].

مبينًا أنّ الجزائر قد شهدت نهضة ثقافيّة وفكريّة وعلميّة وأدبيّة، تمثلت في كثرة عدد العلماء والقضاة، الذين كانوا يُعدون بالمئات، وكذلك الشعراء والكتاب والمعلمون والأطباء وبائعو الأعشاب من الصيادلة، وعُرفت بكثرة عدد المساجد والجوامع والزوايا والكتاتيب، وكثرة عدد المصنفات العلميّة، ولا سيما في الحواضر العلميّة الشهيرة التي كانت تعدّ بالآلاف[٨].

وقد كان التعليم العربي الحر قديمًا يشمل مراتب أولى تعطى للصغار في الكتاتيب، ويُقبل عليها الناس إقبالاً شديدًا، فلا تجد حارة من حارات المدن، أو القرى، أو مضربًا من مضارب الخيام، أو أي دشرة إلا بها (الكتّاب والشيخ والطالب). وكان التعليم بها ابتدائيًّا بسيطًا، يشتمل على تعليم مبادئ القراءة، والكتابة، وحفظ القرآن الكريم، والكثير من أحاديث الرسول ﷺ. وبفضل هذه الكتاتيب كانت الأميّة معدومة لدى الفرد والمجتمع الجزائري، التي انتشرت فيه بعد الاحتلال، وذلك بسبب اشتغال كل الجزائريين بتثبيت دعائم أمنهم ومقاومة الغزاة، منشغلين بالجهاد عن تعليم أبنائهم[٩]، حتى إنه يوم دخول الفرنسيين للجزائر كانت نسبة من يعرفون القراءة والكتابة من أبناء الجزائريين قرابة ٥٥٪

من مجموع السكان، في الوقت الذي كانت نسبة الأميّة مرتفعة لدى جنود الحملة، حتى كادت تبلغ الخمسين بالمائة بين الجنود والمستعمرين[١٠].

وقد كان التعليم في مراحله الابتدائية والمتوسطة والعالية يُدرس بالمجان، بل كانت تُصرف لطلبته جميع وسائل العيش وسائر متطلبات الحياة الاجتماعية والعلميّة من نفقة الأوقاف الإسلامية، التي كان يوجد في مدينة الجزائر وحدها قرابة ثمانية آلاف عقار تابع للأوقاف، تُصرف إيراداتها على طلبة العلم[١١].

وأما التعليم الثانوي فقد كان يتم في المساجد الكبرى، التي كانت بجوارها المدارس، وفي الزوايا المشهورة، مثل معهد الهامل ببوسعادة، ومعهد سيدي اليلولي ببجاية، يتولاها شيوخ مشهود لهم بالعلم والدراية والتقوى، مجازين من علماء الحواضر الجزائرية الكبرى، أو من غيرها من الحواضر العلميّة الإسلاميّة الشهيرة[١٢].

وإضافة إلى تولي مصلحة الأوقاف الإسلامية نفقات الطلبة والشيوخ كانت سبل الخيرات تتكفل أيضًا بنفقات تلك المدارس والزوايا من: صيانة واعتناء وتجهيز وتلبية حاجات ومتطلبات..[١٣].

وقد كان بمدينة الجزائر يوم احتلالها قرابة ثمانين مدرسة وكتّابًا، وفي قسنطينة يوم احتلالها سنة ١٨٣٧م قرابة سبعين مدرسة وكتّابًا، و كان في تلمسان قرابة خمسين مدرسة[١٤].

أما التعليم العالي فقد كان في جوامع الحواضر العلميّة الكبرى ومساجدها: (تلمسان. بجاية. قسنطينة)، إضافة إلى الجزائر التي اضطلع بالتدريس فيها علماء مجازون، سبق لهم أن تلقوا تكوينًا علميًّا في إحدى الحواضر العلميّة الإسلامية الشهيرة (الأزهر. الزيتونة. القرويين)، وأجيزوا منها[١٥]، وكانوا يتلقون في المعاهد العليا - الثانوية - علوم عصرهم الآتية:

١- النحو : متن الآجرومية بشرح الكفراوي، والشيخ خالد الأزهري، ثم القطر لابن هشام، وحاشية السجاعي، ثم ألفية ابن مالك بشرح المكودي، وشرح ابن عقيل، والأشموني.

٢- الصرف: متن الزنجاني بشرح سعد الدين التفتزاني، ولامية الأفعال بشرح بحرق، وغيرهما...

٣- اللغة: مقامات الحريري، وقطع مختارة من الشعر والنثر.

٤- العروض : متن الكافي بشرح الدمنهوري، والخزرجية بشرح الأخضري.

٥- البيان: الجوهر المكنون بشرح الدمنهوري، والسمرقندية بشرح العطار.

٦- التفسير : الجواهر الحسان في تفسير القرآن لسيدي عبد الرحمن الثعالبي.

٧- القراءات: الشاطبية، وغيث النفع لسيدي علي النووي.

٨- التوحيد: المنح الفكريّة على متن الجزريّة، وحاشية زكريا الأنصاري.

٩- الحديث : موطأ الإمام مالك بشرح الباجي، والزرقاني. وصحيح البخاري بشرح القسطلاني.

١٠- مصطلح الحديث : متن البيقورية بشرح الزرقاني.

١١- الفقه: المرشد المفيد بشرح مياره، متن رسالة أبي زيد القيرواني بشرح أبي

الحسن، ومتن خليل بشرح الدردير، وشرح الخرشي.

١٢- أصول الفقه: متن الورقات لإمام الحرمين بشرح الحطاب، وتنقيح الفصول في الأصول للقرافي.

١٣- أصول الدين: رسالة السنوسي بشرح البيجوري، والجوهرة للقاني بشرح ولده عبد السلام، ومتن الخريدة بشرح الدردير، والعقائد النسفية بشرح التفتزاني.

١٤- علم الفلك: متن السنوسي بشرح المؤلف، وشرح الوزيري، ونظم السراج بشرح مؤلفه، ومفيد المحتاج للأخضري(١٦)، وغيرها.

والمتمعن في العلوم التي كانوا يلقنونها لطلاب العلم في ذاك العصر يلاحظ ما يأتي:

١- تناول طلاب العلم كل العلوم العربية والدينيّة الشهيرة.

٢- ارتفاع مستوى التعليم وارتقاؤه إلى درجة الحواضر العلميّة الإسلامية المشهورة.

٣- قدرة العلماء الجزائريين على تناول علوم عصرهم العربية والدينيّة والعقليّة.

مكانة المعلم:

كان للمعلم مكانة مرموقة، ومهابة في المجتمع، فهو المقدم فيه، وبه تُحل مشكلاته، وتُقضى أموره، ومنه تُؤخذ الفتوى الصحيحة.. ولا يُفصل في أمر من أمور المجتمع إلا بحضوره(١٧).

وكان الأستاذ يعينه الناظر المتصرف في شؤون الأوقاف الإسلامية، بتوصية من أرباب العائلات المُوقِفة، وتُخصَّص له دار مجانية، مجهزة أحسن تجهيز، ممولة من توابع الأوقاف، إضافة إلى اشتغاله أيضًا بأمور المسجد من: أذان، وإقامة، وإمامة، وخطبة، وحضوره لسائر المناسبات، وفي مقابل ذلك كلّه يتلقى أجره من أموال الأوقاف، كما كان يتلقى أيضًا من أولياء التلاميذ الذين كانوا يدرسون عنده ما يأتي:

١- منحة مالية بحسب الوضع المالي لكل عائلة، تصل أحيانًا إلى قرابة ١٤ فرنكًا ذهبيًا.

٢- هدايا بمناسبة الأعياد الدينيّة المتعدّدة (العيدين، المولد النبوي، عاشوراء) ما يقارب ٥ فرنكات ذهبية.

٣- تبرعات في المواسم الفلاحية المتنوعة، وتبرعات بمناسبة ختم أبنائهم حفظ القرآن كلّه، أو لأجزاء منه، وتقدر بقرابة ١١ فرنكًا ذهبيًّا.

ومن ثمّ يصبح مجموع ما يتقاضاه المعلم في السنة من ثلاثين إلى خمسين فرنكًا ذهبيًّا(١٨)، وهذا المبلغ كبير جدًا؛ إذ يكفي لشراء هكتار من الأراضي الخصبة. وهذا يدل على قدر المعلم ومكانة العلم وأهله، كما يدل على مدى احترام الجزائريين وتوقيرهم للعلم وللعلماء.

وبهذا النسق التعليمي والثقافي والديني واللغوي الراقي شكّل الجزائريون ثوابت شخصيتهم الوطنية بالخصوصيات والمميزات العربية الإسلامية الآتية:

١- الدين الإسلامي الحنيف الذي حماهم لمّا تمسكوا به من كل عوامل الانحراف والمسخ والتشويه..

٢- اللغة العربية وحدت فكرهم ومشاعرهم، وقوّت رابطتهم ووحدتهم الوطنية والاجتماعية.

٣- التاريخ العربي الإسلامي الذي شكلهم وصهرهم في بوتقة واحدة روحًا وشعورًا وتصوّرًا.

٤- الثقافة العربية الإسلامية بخصوصياتها، وثوابتها الربانيّة ومتغيّراتها البشريّة الأخلاقية، التي ميزتهم عن غيرهم من الأمم الأخرى.

٥- الوطن الجزائري الذي عاشوا فيه حقبًا طويلة، وشكلوا فيه مشاعرهم وأحاسيسهم التاريخيّة[١٩].

ونحب أن نختم هذا العرض بالتقرير الذي قدّمه قائد الفرقة العسكرية بإقليم قسنطينة (اليوتنان جنرال بيدو – PIDEAUX) إلى الإدارة الاستعمارية المركزية بوزارة الحرب الفرنسية يوم ١٨٤٧/٠٢/١٢م، عن مستوى التعليم، ودور الثقافة بقسنطينة بعد عقد من سقوطها مبيّنًا مكانتها وأهميتها؛ إذ يقول:

«... لا جدال في أنّ مدينة قسنطينة كانت منذ الفتح الإسلامي مركزًا رئيسًا بالمنطقة، فكانت مدارسها أعلى من مدارس الجزائر ووهران، ولم تتفوق عليها في مضمار السمعة والعلم سوى مدارس تونس والقاهرة بالمشرق، وعند الاستيلاء عليها عام ١٨٣٧م كان يوجد بها خمسة وثلاثون مسجدًا، وسبع مدارس، تتسع لعدد من التلاميذ يتراوح بين ٦٠٠ و٧٠٠ تلميذ، يتلقون فيها تعليمًا يعرف بالتعليم الثانوي، إضافة إلى دروس أخرى، كان يلقيها أشخاص ذوو سمعة واسعة يحضرها جمع غفير من الطلاب والمستمعين، حتى لتغص بكثرتهم المساجد.. وفي المدة نفسها كان بالمدينة تسعون مدرسة ابتدائية يتردد عليها قرابة ١٣٥٠ طفلٍ، لم يبق منهم اليوم سوى ستين شابًّا، يتابعون تعليمهم الثانوي، أمّا عدد المدارس فقد انخفض إلى ثلاثين، كما انخفض عدد التلاميذ إلى ٣٥٠ تلميذ...»[٢٠].

والمتمعن في هذا التقرير الصادر عن قادة الاحتلال يكتشف من خلاله المستوى التربوي والتعليمي في المدينة مقابلة بمثيلاتها من الحواضر العلميّة الجزائرية والعربية والإسلاميّة، كما يتبيّن مكانة قسنطينة الدينيّة والثقافيّة والعلميّة، إضافة إلى عدد المساجد والمدارس، ونوعية التعليم الموجود بها ومستواه، وكذلك نوعية المدرسين القائمين على التعليم فيها.

وعليه – وباعتراف الفرنسيين أنفسهم – لم يكن الشعب الجزائري شعبًا متخلفًا، بل كان شعبًا متعلمًا متحضرًا، يتقن أغلب سكانه القراءة والكتابة، ويضم ترابه قرابة ألفي مدرسة وجامع ومسجد وزاوية. تنشر العلوم وتبثّ المعارف، وتنور الشعب. ولكن ماذا فعل الفرنسيون به وبمدارسه وبثقافته لمّا دخلوا إلى الجزائر؟

ولنحاول الآن تتبع سياسة فرنسا الاستعمارية التعليميّة والتربويّة والثقافيّة التي اتبعتها مع الشعب الجزائري المستضعف في أرضه وقيمه ولغته ودينه.

سياسة فرنسا التعليميّة في الجزائر:

تشير التقارير الفرنسية التي صدرت عن مسؤولي الإدارة التعليميّة الاستعماريّة المباشرين، وفي تقريرها المؤرخ يوم ١٨٤٧/٠٢/١٢م، إلى أنه في الجزائر العاصمة، وبعد مرور عقدين من استعمارها، اختفى منها العديد من المساجد، وهدمت فيها خمس زوايا، وصودرت منها عائدات المساجد والزوايا ورباطات الخير؛ لتتحول باتجاه آخر يخالف مقاصد الواهبين والواقفين لممتلكاتهم ووصاياهم.

ولم يعد الأساتذة والمعلمون يتلقون سوى راتب متواضع، ولم تعد دروسهم منظمة مبرمجة كما كانت عليه قبل الاحتلال إلا قليلاً منها، إضافة إلى تراجع مستوياتها..[٢١].

ويضيف التقرير متناولاً وضع الزوايا في أوساط سكان بلاد القبائل، التي لم يعد لها وجود وتأثير سوى بالاسم فقط، ذلك أنّ حملاتنا العسكرية قد شتتت جموع الطلبة، وزادت في عدد أعدائنا من طلبة العلم، في حين أنّ المخطوطات التي كانت تشكل قاعدة للتعليم أُتلفَ جانب كبير منها وأحرق...[٢٢].

ويخلص التقرير إلى النتيجة الآتية:

«والنتيجة أننا لا نقدر في زمن معين العثور على رجال أكفاء يتولون مناصب الإفتاء والقضاء، ويتمكنون من اكتساب النفوذ بعلمهم، هذا العلم الذي هو ضروري لسياستنا في الجزائر»[٢٣].

هذه اعترافات الفرنسيين أنفسهم عن واقع التربية والتعليم في الجزائر بعد عقدين من الاحتلال، والتي كان يفترض - حسب ادعاءات رجال الحملة الفرنسية - أن تتحضر وتتمدن وتتقدم، لا أن يؤول أمرها إلى الصورة البشعة التي قدمها الفرنسيون أنفسهم.

وفي هذا الصدد نسوق شهادة أخرى صادرة عن المؤرخ والباحث الفرنسي (بولارد - POLARD) الذي يصف حالة التربية والتعليم في الجزائر غداة الاحتلال بقوله:

«.. إنّ وصول الفرنسيين إلى الجزائر أحدث بلبلة عميقة في عالم المفكرين والأدباء، لقد ترك أغلب العلماء كراسي تدريسهم، وتفرق التلاميذ في البلاد، وعوضًا عن الدروس العامّة التي كانت تؤخذ في الاجتماعات أخذ أولئك يبحثون عن فك معميات العلوم في دروس منعزلة، وبمدارس من الدرجة الثانية، أو في الزوايا البعيدة، في حين وضعت إدارة المساجد في يد طماعين، يحولون مصارف الأوقاف لجيوبهم، ومنذ ذلك الوقت أهملت كل المدارس تقريبًا..»[٢٤].

فالمدارس والجوامع والمساجد والزوايا والكتاتيب دمر معظمها، وشرد طلبة العلم منها، وضيق على العلماء فيها، ومزقت كتبهم ومصنفاتهم وأتلفت، وحرموا من نفقات الأوقاف ومعوناتها وجراياتها، وفقد الكثيرُ من الدروس النظامَ والرتابة، وتذبذب الكثير من الدروس، وانقطع عنها الكثير من طلابها، ومن ثمّ تراجع مستوى العلم والتعليم والفتوى على عكس ما كان عليه في المدة السابقة للاحتلال؛ لأنّ الفرنسيين بقرار الضم والإلحاق الذي استصدروه يوم ١٨٣٤/٧/٢٢م في حق الجزائر وشعبها ضموا معه كل شيء، بما في ذلك المؤسسات التعليميّة والدينيّة وغيرها، وألحقوها مباشرة بوزارة الحرب الفرنسيّة، وصار يسيرها مفتشان أحدهما للتعليم العام، وثانيهما للمدارس الابتدائية تحت إشراف الوالي.

وظلت مسائل التعليم من اختصاص وزارة الحربية إلى تاريخ ١٨٤٨/٨/٧م باستصدار أول قرار يعيد تنظيمها، ثم أعقبه القرار الثاني الصادر يوم ١٨٤٨/٩/٨م عن السلطات التنفيذية[٢٥]، وليُوضع بهذين القرارين حد للنظام السابق، ولتربط مصالح التربية والتعليم في الجزائر بوزارة التعليم الفرنسية، ولتنشئ بعدها أكاديمية الجزائر، يتولاها (العميد - الدكتور) الذي يشرف على المصلحة، ويتولى أمورها، ويحضر اجتماعات مجلس الحكومة، ويراسل وزير التربية والتعليم مباشرة، ويشرف على جميع

مراحل التعليم ومستوياته باستثناء المدارس الإسلامية التي بقيت تابعة مباشرة لوزارة الحربية الفرنسية[٢٦].

سياسات فرنسا التعليميّة:

وباستصدارها لقراري سنة ١٨٤٨ تكون إدارة الاحتلال قد ألحقت مصالح التعليم العربي الإسلامي ومؤسساته الجزائرية بها مباشرة، استجابة لقرارها بالاستيلاء على جميع الأوقاف الإسلامية في سائر القطر الجزائري، الصادر يوم ١٨٣٠/٩/٨م[٢٧]. ثم تبعت هذه القرارات الاستعمارية قرارات وقوانين كثيرة تهدف جميعها إلى إحكام السيطرة الاستعمارية على القطاع التربوي، والتعليمي، والثقافي، والديني... في الجزائر. بهدف استكمال احتلالها الفكري، واللغوي، والثقافي بعد استكمال احتلال ترابها.

ثم جاءت القوانين والمراسيم تترى،ومنها مرسوم١٨٥٠/٩/٣٠م القاضي بإنشاء ثلاث مدارس عليا، تعلم العلوم العربية والدينيّة إضافة إلى العلوم الفرنسية، سميت تلك المدارس (الفرنكو ميزيلمون FRANCO - MUSULMANT)، واحدة في الجزائر، والثانية في تلمسان، والثالثة في قسنطينة[٢٨].

ثم جاء ليزكيه مرسوم ١٨٨٣/٢/١٣، الذي يجعل من التعليم الرسمي في الجزائر كلّه تعليمًا فرنسيًّا خالصًا في: اللغة، والمناهج، والوسائل، والتوجّه، وتضمن المرسوم إنشاء نوعين من المدارس التعليميّة؛ إحداهما خاصّة بأبناء الأوربيين المستوطنين بامتيازاته وخصوصياته الرفيعة، وليكون المستوى التعليمي الأول في الجزائر[٢٩].

والنوع الثاني التعليم الخاص بأبناء الجزائريين (الأهالي - لانديجان)، الذي استبعدت عنه ثقافته ولغته وحضارته العربية الإسلامية، وجعلته تعليمًا فرنسيًّا خالصًا في المرتبة الثانية من غير امتيازات الدرجة الأولى وخصوصياتها، مع تعليم اللغة العربية في المرحلة الثانوية والعالية اختياريًّا، كما أشار المرسوم إلى تعليم الجزائريين العربية إلى جانب الفرنسية في المرحلة الابتدائية، غير أنه لم يطبق أبدًا، بحجة عدم وجود مدرسين لتعليم اللغة العربية[٣٠].

وقد لجأت الإدارة الاستعمارية إلى استصدار مثل هذه القوانين والمراسيم بهدف تطويق اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية وإبعادهما، نزولاً عند دوافعها الاستكبارية المتنوعة، التي من أهمها :

١- تأرجحها بين نزعتين استعماريتين، كلاهما خسيسة من الناحية الإنسانية، ومخالفة لأبسط مبادئ حقوق الإنسان، الذي تدعيه الثورة الفرنسية؛ إذ تحث النزعة الاستعمارية الأولى إلى ضرورة تعليم الجزائريين باللغة الفرنسية تمهيدًا لمسخهم وفرنستهم وإدماجهم النهائي في الرابطة المسيحية. والنزعة الثانية التي تنادي بضرورة حرمانهم من كل تعليم، سواء أكان باللغة العربية، أو باللغة الفرنسية، بدعوى أن تعلمهم سينوّرهم، ومن ثمّ سيؤدي بهم - آجلاً أو عاجلاً - إلى طلبهم الحرية والانعتاق، وطلب الانفصال عن فرنسا[٣١].

٢- تعصب المستعمرين الأعمى وحقدهم الدفين وكبرياؤهم وأنانيتهم... وعدّ أنفسهم سادة، والجزائريين عبيدًا وخدما

لهم ولمشاريعهم التخريبية، ومن ثمّ لا يحق للعبيد أن يتعلموا.

٣- رفض الإدارة الاستعمارية والمستعمرين خاصّة تخصيص ميزانية إضافية لترقية التعليم الخاص بأبناء الجزائريين.

وهذا التضييق سبب عزلة للثقافة العربية والإسلامية وللغة العربية، كما دفع الجزائريين إلى التمسك بآخر ما تبقى لهم من حصون المناعة والتحصين العربي الإسلامي يتمسكون به لنهضتهم القادمة.

وسائل السياسة الاستعمارية وآلياتها:

ولإنجاح سياستها الثقافية الاستعمارية ولمطاردة الوجود الأخير للثقافة العربية الإسلامية في الجزائر عمدت الإدارة الاستعمارية إلى الأساليب والوسائل الاستعمارية الآتية:

١- حصر تعليم الجزائريين في أقل الحدود وأضيقها.

٢- التقليل من إنشاء المدارس الخاصة بالجزائريين في مراحل التعليم المتعددة.

٣- تحديد عدد التلاميذ الجزائريين في كل مراحل التعليم؛ إذ دلت الاحصاءات الرسمية الفرنسية على أن الشعب الجزائري كان يزيد كل عام بمقدار مائة ألف نسمة، في حين أنّ التلاميذ المقبولين للدراسة في المدارس الفرنسية يصل إلى ٣٦٠٠ تلميذ فقط. وهذه نسبة ضئيلة وتافهة جدًّا إذا ما قيست بعدد المواليد، ولذلك كانت الأمية منتشرة في الجزائر انتشارًا كبيرًا بحيث تصل إلى نسبة ٩٥٪ في صفوف الرجال، وإلى نسبة ٩٩٪ في صفوف النساء[٢٢].

٤- خفض ميزانية التعليم الخاصة بالجزائريين إلى أقل حدّ ممكن.

٥- الاهتمام بالتعليم النظري على حساب التعليم المهني والفني التطبيقي.

٦- تشجيع الأوربيين على التعليم بفروعه، وجعل الآفاق والمجالات واسعة أمامهم، وغلقها أمام الجزائريين.

٧- وضع كل الشروط القاسية أمام الجزائريين في الامتحانات والمسابقات... وذلك لتثبيطهم وعرقلتهم.

٨- فرض مصاريف تعليميّة باهظة بعد المرحلة الابتدائية المجانيّة، تفوق كل إمكانات معظم الجزائريين وطاقاتهم المحدودة والضعيفة[٢٣].

٩- إصدار القوانين والقرارات التي تقلص من مكانة الثقافة الإسلامية واللغة العربية، وعلى رأسها قرار ١٩/١٠/١٨٩٢م، القاضي بوجوب الحصول على رخصة لفتح مدرسة عربية؛ لتدريس اللغة العربية، والدين الإسلامي[٢٤]، الذي تدعم بقانون ٢٤/١٢/١٩٠٤م، الذي يحظر على أي جزائري أن يفتح أو أن يتولى إدارة مدرسة عربية أو كتّاب لتعليم القرآن الكريم إلا بترخيص من عامل العمالة الفرنسي في المناطق الشمالية، التي تخضع للحكم المدني، أو في المناطق الجنوبية الصحراوية التي تخضع للحكم العسكري المباشر[٢٥].

ولعلّ وصف الزعيم والمناضل المصري الأستاذ (محمد فريد بك وجدي) الذي زار الجزائر سنة ١٩٠١م. ووصف لنا حال أهلها

واقع التربية والتعليم في الجزائر غداة الاحتلال الفرنسي

المستضعفين، وحال التربية والتعليم ومؤسساته التعليميّة والثقافيّة خير وصف، وأرّخ لها خير تأريخ؛ إذ يقول:

«.. فالتعليم الديني لا وجود له تقريبًا، ولولا من يتكبد مشقة العلم من جامعنا الأزهر لأصبح نسيًا منسيًّا، أما ما اتفق على تسميته بالتعليم العصري فلا وجود له بالنسبة للمسلمين أبدًا، نعم يوجد بالقطر الجزائري مئات من المدارس الابتدائية الفرنساويّة على طراز مدارس فرنسا لكنها كلها مخصصة لأولاد الفرنساويين، ولا تفيد من يدخلها من العرب لعدم تعليم اللغة العربية بها، وباختصار فحال التعليم في القطر الجزائري سيئة جدًّا، ولو استمرت الحال على هذا المنوال لحلّت اللغة الفرنساوية محل اللغة العربية في جميع المعاملات، بل ربما تندرس اللغة العربية بالمرّة، فلا الحكومة الفرنسوية تسعى في حفظها، ولا تدع الأهالي يؤلفون الجمعيات لفتح المدارس؛ لأنّ الاجتماع ممنوع خوفًا من أن تشتغل جمعياتهم بالأمور السياسية...»[٣٦].

تبيّن هذه الشهادة الحيّة واقع التربية والتعليم في الجزائر مع مطلع القرن العشرين، ذلك الواقع التربوي المنهار، الذي استمر على وضعه المزري إلى استقلال الجزائر؛ فإلى قبيل الحرب العالمية الثانية كان عدد الأطفال الجزائريين الذين ينبغي أن يدخلوا المدارس قرابة مليون ومائتي ألف طفل، لا يلتحق منهم بالمدارس الفرنسية إلا عشرة آلاف ومئة ألف فقط، هؤلاء يجدون مقاعدهم الدراسية، وهذا بعد قرن كامل من الاحتلال الفرنسي للجزائر[٣٧].

وإلى سنة ١٩٤٤م تشير الاحصاءات الفرنسية إلى أنّ نسبة التعليم بين الجزائريين بلغت ٨٪ فقط في الوقت الذي تبلغ فيه لدى أبناء المستعمرين ١٠٠٪[٣٨].

وظلت القوانين والقرارات الاستعمارية التعسفيّة تترى لمحاربة الحصون الأخيرة للوجود العربي الإسلامي في الجزائر حتى بعد مرور قرن كامل من الاحتلال، فقد شهدت مدة الثلاثينات صدور قانونين خطيرين ومصيريين في حياة الجزائر، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين أولهما: قانون ميشال الصادر يوم ١٦/٢/١٩٣٣م، القاضي بحرمان رجال جمعية العلماء ووعاظها وأئمتها من الوعظ في المساجد، وقانون الثامن من مارس ١٩٣٨م المشؤوم، الذي يعدّ اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر[٣٩].

والخلاصة التي نصل إليها عن وضع الجزائر التعليمي والثقافي نجملها في العناصر الآتية:

١- عزم الإدارة الاستكبارية الفرنسية على محاربة اللغة العربية لغة الجزائريين الأصلية.

٢- حرص الإدارة الفرنسية على محاربة الإسلام واستئصاله من قلوب الشعب الجزائري.

٣- وحشية الأساليب الاستعمارية الفرنسية في محاربة الشعب الجزائري.

٤- تشويه الشعب الجزائري ومسخه وفرنسته وتغريبه عن دينه ولغته وثقافته وقيمه العربية الإسلامية.

٥- كشف حقيقة الاستعمار البشعة والمتناقضة بين عالم المثاليات الذي كان ينادى به في شعارات الثورة الفرنسيّة (حرية. عدالة. مساواة)، وبين معاملتها الاستكباريّة الاستعبادية للشعب الجزائري.

مقالات

ولذا تنبهت السلطات الاستعمارية إلى أخطائها الثقافية تجاه الجزائريين، وإلى أهمية المثقف الممسوخ ودوره السلبي تجاه لغته ودينه وثقافته، كما تنبهت كذلك إلى دوره في قيادة المجتمع، وصنع حركيّة الحياة، فسارعت بين الحربين العالميتين إلى زيادة عدد الطلاب الجزائريين في الجامعات الفرنسيّة بفرنسا، والفرنسيّة بالجزائر، وذلك لتحقيق مشاريع الموالاة المستقبليّة، فسعت بالأساس إلى:

١- خلق نخبة جزائرية استعمارية مثقفة وموالية لها روحًا وعاطفة وشعورًا ولغة وسلوكًا.

٢- خلق نخبة فكريّة وثقافيّة معزولة عن قيمها ومجتمعها ومثلها العليا.

٣- خلق نخبة حريصة على استمرار سياسة الاستعمار الثقافية.

٤- إيجاد جيوب من التبعيّة الفكريّة واللغويّة والثقافية الفرنسية في كيان الشعب الجزائري العربي المسلم وروحه بغية تحطيمه وتقويضه من الداخل.

٥- تحقيق الشهود والوجود الاستكباري المتطور بعد انكشاف أشكاله القديمة.

٦- ضمان استمرار عمليات الهيمنة والتدجين ... بوساطة اللوبيات الثقافية الاستغرابية الجزائرية الشكل والفرنسية الروح واللغة.

في ظل هذه الأوضاع التعليميّة والتربويّة والثقافيّة المأساويّة ولدت أجيال من الجزائريين الممسوخين ونشأت وتعلمت.

سياسة فرنسا الثقافية في الجزائر:

ينقل الأستاذ عبد الرحمن الجيلالي في مؤلفه التاريخي الشهير[٤٠] شهادة تاريخيّة لأحد المثقفين الجزائريين، يوضح فيها المستوى الفني والثقافي والأدبي، الذي كانت عليه الجزائر قبيل عهد الاستعمار، والتي كانت من صميم عادات الشعب الجزائري منذ العصور الإسلامية المتقدّمة، حيث يقول:

«هذا وقد جرت عادة أهل بلادنا الجزائر - حرسها الله من الفتن، وحاطها من الدوائر - أنه إذا دخل شهر ربيع الأول انبرى من أدبائها وشعرائها من إليه الإشارة وعليه المعول، إلى نظم القصائد المديحيات والموشحات النبويات، ويلحنونها عن طريق الموسيقا بالألحان المعجبة ويقرأونها بالأصوات المطربة، ويصدعون بها في المحافل العظيمة، والمجامع المحفوفة بالفضلاء والرؤساء من المساجد، والمكاتب، والمزارات، وهم في أكمل زينة وأجمل شارات وأحسنها، تعظيمًا لهذا الموسم الذي شرف به الإسلام..»[٤١].

يشير هذا النص التاريخي إلى المستوى الثقافي والأدبي والفني الجمالي الذي كانت عليه عادات الشعب الجزائري في المواسم والأعياد الدينيّة والاجتماعيّة وغيرها، فهو يكشف لنا عن وجه الجزائر الثقافي المشرق، والمتمثل في ما يأتي:

١- الإشارة إلى وجود العادات والتقاليد والأعراف الموقرة المتبعة في سائر البلاد الجزائرية، التي يحبها ويحترمها ويطيعها، ويأتيها سائر أفراد الشعب حكامًا ومحكومين.

٢- مكانة موسم ميلاد الرسول محمد ﷺ وأهميته لدى الفرد والمجتمع الجزائري.

٣- مكانة الشعراء والأدباء في المجتمع ودورهم، وموقع انتاجهم الأدبي لدى الخاصّة والعامة.

٤- مستوى الفن والغناء والموسيقا الجزائرية الراقية بقصائدها وموشحاتها وأغانيها الهادفة.

٥- اهتمام الحكام والأعيان والعلماء وعامة الناس بهذه المناسبة الدينيّة، وتعظيمهم لها.

٦- مكانة المساجد والمزارات والمكاتب في مثل هذه المناسبات.

٧- الإشارة إلى الزي التقليدي الذي كان يرتديه سكان الجزائر في مثل هذه المناسبات...

ولعلّ الرحالة الألماني (فيلهام سيمبرا)، الذي زار مدينة الجزائر في شهر ديسمبر سنة ١٨٣١م، وكتب عنها في رحلته، خير شاهد على ذلك، حيث يقول واصفًا ما شاهده:

«لقد بحثت قصدًا عن عربي واحد في الجزائر يجهل القراءة والكتابة غير أني لم أعثر عليه، في حين أني وجدت ذلك في بلدان جنوب أوربا، فقلما يصادف المرء هنالك من يستطيع القراءة من بين أفراد الشعب، ومن الإنصاف أن نقول: إنّ الجزائريين يتكلمون الفرنسية بطلاقة، وذلك ما دعا الحكومة الفرنسية إلى استخدامهم في الوظائف العموميّة، أمّا الفرنسيون الذين يتكلمون العربية فلا وجود لهم إلا في النادر جدًّا..»[٤٢].

هذه الشهادة الآتية من رحالة أوربي محايد تحمل العديد من الدلالات على رقي الفرد الجزائري الثقافي والفكري واللغوي، فقد حملت إلينا ميّزة - إضافة إلى ميّزة انعدام الأميّة فيهم - كان يتميز بها الجزائريون دون سواهم من الفرنسيين أو غيرهم، وهي تمكنهم من ناصية اللغة الفرنسية، وهذا يدل على مدى اهتمام الجزائريين بجيرانهم في شمال البحر الأبيض المتوسط، كما تكشف لنا عن المستوى الفكري والثقافي المنحط الذي كان عليه جنود الحملة الفرنسية.

ولذلك ركّز المخطط الاستعماري الفرنسي بالأساس منذ البدايات الأولى للاحتلال على محاربة كل المقومات الأساسية للشخصية الجزائريّة وإزالتها وتقويضها، وذلك عبر طرق وآليات ووسائل وأساليب وحشية.

لقد كان مخطط الاستعمار - كما يذكر الدكتور عثمان سعدي[٤٣] - طوال وجوده بالجزائر مبنيًّا على إفراغ الشخصية الجزائرية من مضمونها القومي والوطني؛ لإحلال مضمون الفرنسية محلها، وكان يشرف على تطبيق هذا المخطط كبار أساتذة الاستعمار الفرنسي، وهم متخصصون في كل العلوم الإنسانية وعارفون بالدقائق الخفيّة للتركيب النفسي والاجتماعي للفرد الجزائري، وكان هذا المخطط ذا حدين متوازيين متكاملين: الأول مباشر، تمثل في غلق جميع الفرص أمام الجزائري، التي تمكنه من تعلم لغته الوطنية، وهذا يطبق في المدرسة على الخصوص... والثاني غير مباشر، تمثل في إفساد الذوق الفني الجزائري في الأغنية والموسيقا والمسرح والأدب، وسهر على تطبيق هذه الخطّة جهاز الإعلام الفرنسي المتطور[٤٤].

وكل المجهودات التي بذلتها الإدارة الاستعمارية في الجزائر ضد الفرد والمجتمع

الجزائري في النواحي التربويّة والتعليميّة والثقافيّة إنما هدفت بالأساس للقضاء على اللغة العربية أولاً، المقوم الرئيس للثقافة العربية والدين الإسلامي، محاولة منها لصرف الفرد الجزائري عن لغته وثقافته ودينه إلى لغة المستعمر وثقافته ودينه.

وقد مرّت عمليتها التدجينية تلك عن طريق مجموعة من الاجراءات والوسائل والأساليب؛ لتحول الفرد الجزائري بالتدريج من فرد ناقم ومقاوم ومغالب للاستعمار إلى فرد راض بالتعايش معه، ثم إلى فرد خاضع له، ثم إلى فرد متميز بخاصية القابلية للاستعمار والإذلال، ثم إلى درجة المسلّم المطلق بحتميّة الاستعمار الفرنسي عليه، وبقدر ربه المحتوم عليه، وذلك بما يأتي:

١- محاربة اللغة العربية محاربة استئصاليّة شديدة، وتقسيمها على ثلاث لغات: (عاميّة. قديمة. حديثة).

٢- محاربة الدين الإسلامي الحنيف بصفته دينًا متكاملاً - حمى الجزائر عبر حقبها التاريخيّة- والتقليل من شأنه وتشويهه بشتى أساليب التشويه والمسخ.

٣- عدّ اللغة العربية لغة أجنبية في دارها وبين أهلها.

٤- فَرْنسة مراحل التعليم وطبعها بالطابع الأوربي المسيحي.

٥- تشويه تاريخ الجزائر في ظل العروبة والإسلام، وضرب قيم الانتماء، ومقومات الهويّة العربية الإسلامية للفرد وللمجتمع الجزائري.

٦- عدم تدريس الجزائريين تاريخهم الوطني العريق العربي الإسلامي. وعدم تدريس جغرافية بلادهم والعالم العربي والإسلامي، والاستعاضة عنهما بتدريس تاريخ فرنسا وأوربا الصليبيّة وجغرافيتها، والوثنيّة اليونانيّة والرومانيّة البائدة[٤٥].

٧- تقديم الثقافة المسيحيّة القويّة الناهضة بديلاً عن الثقافة العربية الإسلامية الضعيفة المهزومة.

٨- ضرب ستار حديدي مقيّد وعازل للجزائر عن وسطها الطبيعي وامتدادها العربي الإسلامي، وذلك بهدف عزلها حضاريًّا.

٩- تضييق الخناق وضرب الحصار بالنفي والتشريد والسجن والغرامات وقيود التراخيص، وغيرها.. على كل رجال الفكر والعلم والفقه والثقافة العربية الإسلامية الأصيلة.

١٠- فَرْنسة الإدارة ووسائل الإعلام، وجميع مجالات الفكر والأدب والفن والثقافة... ومطاردة حصون الثقافة العربية الإسلامية في جميع المجالات، بغية محوها من عالم الشهود الحضاري.

١١- تعطيل النوادي العربية الحرّة، التي كانت تقوم بنشر اللغة العربية، وتربية النشء على القيم العربية الإسلامية الأصيلة.

١٢- تعطيل العمل بالشريعة الإسلامية لكل المسلمين الجزائريين، وفرض الاحتكام إلى القوانين الوضعيّة الفرنسية، أو إلى العرف والعادات بالنسبة لبلاد القبائل.

١٣- اخضاع جميع المؤسسات الدينيّة إلى السلطة الاستعماريّة المباشرة، ورفض العمل بقانون فصل الدين عن الدولة.

١٤- فتح الجزائر أمام البعثات التبشيريّة المسيحيّة على اختلاف مذاهبها، وتمكين تلك البعثات من كل الأسباب الماديّة والمعنويّة والبشريّة والقانونيّة.

١٥- القضاء على كل مراكز الثقافة العربية الإسلاميّة، من: جوامع، ومساجد، ومدارس، وزوايا، وكتاتيب، ورباطات، ومكتبات..[٤٦].

١٦- تكوين جيل مشوّه وممسوخ من الجزائريين لا صلة له بأمته، وتاريخه، ولغته، ودينه، ووطنه... وذلك بدمجهم في إطار الثقافة والقوانين الفرنسيّة؛ ليصبحوا مسلمين فرنسيين مندمجين، يشكلون جيوبَ تبعية وولاء له في حال وجوده ورحيله، وهو ما تم بالفعل بعيد استقلال الجزائر الظاهري سنة ١٩٦٢م.

وما كاد يمضي على الجزائر والجزائريين قرن وثلث القرن من الاستعمار حتى كانت نسبة الأميّة تشكل بين رجاله ٩٥٪، وبين نسائه ٩٨٪[٤٧].

هذه هي حضارة أوربا المسيحيّة، التي حملتها إلى العالم العربي والإسلامي لتحضيره وتمدينه.

ولنرى وصف الأستاذ (محمد فريد بك وجدي) لواقع الجزائريين الثقافي مع مطلع القرن العشرين، الذي تناوله بكثير من الفهم والعمق والشجاعة والإسهاب، واضعًا يده على الأسباب والدوافع الحقيقيّة والتاريخيّة له، حيث يصف ذلك بقوله:

«كانت ربوع العلم آهلة بالطلاب، وجوامع القطر الجزائري مليئة بالمعلمين والمتعلمين، ودور الكتب عامرة بالمؤلفات والمطالعين، واشتهر من بين أهل الجزائر كثير من الكتبة والمؤلفين... إلى أن أخذت هذه الحال تتبدل في أوائل القرن الماضي، وكان الفتح[٤٨] الفرنساوي الضربة القاضية على العلم وأهله، بسبب اشتغال جميع الأهالي بمحاربة المغيرين على بلادهم والدفاع عن ديارهم حقبة من الزمان، وما أعقب تلك المقاومة الشديدة من مصادرة الحكومة الفاتحة لأملاك أغلب العائلات الكبيرة عقابًا لها عن دفاعها عن وطنها، ومهاجرة الكثير من علمائها إلى البلاد الإسلامية الأخرى، ووضع الحكومة يدها على جميع الأوقاف الخيريّة بلا استثناء، بما فيها المحبوسة على الجوامع والطلبة والمدرسين مقابل ترتيب مبلغ زهيد في ميزانيتها لما بقي من الجوامع بعد، التي حوّلت إلى كنائس، أو هدمت لإصلاح طريق، أو بناء قلعة، أو استعملت ثكنة للجند، أو غير ذلك، فأصبحت البلاد ولم يبق فيها من المدرسين بالجوامع إلا ما يعد على الأصابع، وقل الطالب والمطلوب، وهجرت ربوع العلم، وخربت دور الكتب، وصارت الديار مرتعًا للجهل والجهلاء، وكادت تدرس معالم اللغة العربية، كما تطرقت إلى اللغة العاميّة الكلمات الأجنبية، بل أصبحت اللغة الفرنسية لغة التخاطب في العواصم، مثل: وهران، والجزائر، وقسنطينة،وعنابة، وغيرها من السواحل والثغور..[٤٩].

وفي ظل هذه الأوضاع الثقافية المترديّة ولدت أجيال جزائرية وعاشت وتربت وتعلمت، عانت من وحشية المسخ وويلات القمع والقهر والتشويه، وعلى الرغم من كل هذا إلا أنها مارست نشاطاتها الحياتية الشاقّة، وحافظت على هويتها الحضاريّة، وفضلت العيش بشظف على الاستكانة لذل الاستعمال. لأنّ الحرّة - كما جاء في المثل العربي - تجوع ولا تأكل بثدييها. ■

الحواشي

١- لمزيد من التوسع ينظر: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر:١/١٣-٤٢، وتاريخ الجزائر الثقافي.

٢- تاريخ الجزائر العام:٣/٥٣٥.

٣- لا نريد إغراق الحواشي بالتراجم، وبإمكان القارئ مراجعتها في معاجم المؤلفين والطبقات والسير.

٤- عبد الحميد بن باديس، رائد التعليم القومي في الجزائر:١٢٤ بتصرف.

٥- المصدر السابق: ١٢٥-١٢٦بتصرف.

٦- تاريخ الجزائر الثقافي:١/٢٧٣.

٧- المصدر السابق:١/٢٧٣, ٢٨٦.

٨- المصدر السابق:١/٢٧٣-٢٨٦.

٩- كتاب الجزائر: ٣٠٤.

١٠- ابن باديس رائد الاصلاح التربوي في الجزائر:١٢٦.

١١- المصدر السابق:١٢٩.

١٢- كتاب الجزائر: ٢٨٣-٣٠٤.

١٣- نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصرة:٢١٠، بتصرف.

١٤- ابن باديس رائد الاصلاح التربوي في الجزائر:١٢٧، تاريخ الجزائر العام :٣/٥٣٧-٥٣٨.

١٥- كتاب الجزائر :٢٨٤، ولمزيد من الاطلاع على تاريخ الحواضر العلمية الثلاث وأهميتها: (الأزهر. الزيتونة. القرويين)، ينظر: التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة:٤٤-٤٥، الفكر والثقافة المعاصرة في شمال أفريقيا:١٣٨-١٣٩، الأزهر وأثره في النهضة الأدبيّة الحديثة:١٣.

١٦- الدراسات العربية في الجزائر في عهد الاحتلال:٧٦، ٧٧، ٧٨.

١٧- تاريخ الجزائر الثقافي:١/٢٧٣.

١٨- نصوص ووثائق:٢١٠.

١٩- التعليم القومي والشخصية الوطنية:٥٤ بتصرف.

٢٠- نصوص ووثائق: ٢٠٩ -٢١٠ بتصرف.

٢١- المصدر السابق:٢٠٧.

٢٢- المصدر السابق:٢٠٨.

٢٣- المصدر السابق:٢٠٨.

٢٤- تاريخ الجزائر العام:٣/٥٣٥.

٢٥- ذكر الاستاذ أحمد توفيق المدني تاريخًا مقاربًا لهذا التاريخ هو ١٨٤٨/٨/١٦ في كتاب الجزائر :٢٣٩.

٢٦- نصوص ووثائق:٢١٤.

٢٧- كتاب الجزائر :٢٤٧.

٢٨- التعليم القومي والشخصية الجزائرية:١٤٠.

٢٩- التعليم القومي:١٢٥، بتصرف.

٣٠- المصدر السابق:١٢٥ بتصرف.

٣١- ابن باديس: ١٣٩ بتصرف.

٣٢- ابن باديس : ١٤٥ بتصرف.

٣٣- التعليم القومي :٤٣ بتصرف.

٣٤- الحركة الوطنية:٢/٦٣ بتصرف.

٣٥- ابن باديس:١٥٤ بتصرف.

٣٦- التعليم والمدارس في الجزائر، جريدة اللواء عدد٦١٢، نقلاً عن كتاب ابن باديس:١٥٢.

٣٧- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية:٤٢، بتصرف.

٣٨- ابن باديس: ١٤٦.

٣٩- الصحف العربية الجزائرية من ١٨٤٧ - ١٩٣٩: ١٣٢.

٤٠- تاريخ الجزائر العام:٣/٥٤٣.

٤١- تاريخ الجزائر العام :٣/٥٤٣.

٤٢- الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان:١٢.

٤٣- عروبة الجزائر عبر التاريخ: ٩٣. بتصرف.

٤٤- عروبة الجزائر عبر التاريخ:٩٣.

٤٥- التعليم القومي: ١٠٧-١٠٨، بتصرف.

٤٦- المرجع نفسه: ٩٤- ٩٦، ١١٥، ١١٩، ١٩٦، ٢١١-٢١٨.

٤٧- التعليم القومي: ٩٥.

٤٨- لا يقصد الأستاذ فريد وجد بك بمفهوم الفتح مرادفه الإسلامي، وهو أبعد من أن يعدّ الغزو الفرنسي فتحًا بدلالاته الإسلامية.

٤٩- التعليم والمدارس في الجزائر جريدة اللواء عدد٦١٢، نقلاً عن ابن باديس :٩٧-٩٨.

المصادر والمراجع

١- **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، للدكتور أبو القاسم سعد الله، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩١م.

٢- **تاريخ الجزائر الثقافي**، للدكتور أبو القاسم سعد الله، ط١، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥م.

٣- **تاريخ الجزائر الثقافي**، للدكتور أبو القاسم سعد الله، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١م.

٤- **التعليم القومي والشخصية الجزائرية**، لتركي رابح، ط٢، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨١م.

٥- **التعليم والمدارس في الجزائر**، لمحمد فريد وجدي، جريدة اللواء، ع٦١٢، القاهرة، ١٣/١٠/١٩٠١م.

٦- **الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان**، لأبي العيد دودو، ط١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٥م.

٧- **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية**، لعبد الكريم أبو الصفصاف، ط١، دار البعث، قسنطينة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٨- **الدراسات العربية في الجزائر في عهد الاحتلال**، لإسماعيل العربي، ط١، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٣م.

٩- **الصحف العربية الجزائرية**، لمحمد ناصر، ط١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠م.

١٠- **عبد الحميد بن باديس رائد التعليم القومي في الجزائر**، للدكتور تركي رابح عمامرة، ط١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٦٩م.

١١- **عروبة الجزائر عبر التاريخ**، للدكتور عثمان سعدي، ط١، الشركة الوطنية، الجزائر، ١٩٨١م.

١٢- **كتاب الجزائر**، لأحمد توفيق المدني، ط٢، دار البليدة للطباعة، البليدة- الجزائر، ١٩٦٣م.

١٣- **نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصرة**، للدكتور عبد الحميد زوزو، ط١، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥م.

مقالات

سؤال التواصل:
قراءة في إشكالية التعامل مع الموروث

أ.د. عمر أحمد بوقرورة
دبي - الإمارات العربية المتحدة

سؤال التواصل: قراءة في إشكالية التعامل مع الموروث

الجيد في الدرس المعرفي عندنا أن نتواصل مع الموروث العربي الإسلامي، الذي يمنحنا سمات التأسيس، التي ننطلق بها في إنجاز التأصيل الذي نلج به عالم المستقبل بسلامة منهجيّة، تضمن حضورنا في معارف العالمين وفي ثقافاتهم حضورًا إيجابيًّا، لكن المشكلة تكمن في كيف؟ هذا السؤال الجوهري الحاضر الغائب حين تعاملنا مع الموروث، فهو يحضر عند بعض الباحثين الذين يملكون الرصيد المعرفي والسلامة المنهجيّة، التي يستطيعون بها التعامل بإيجابية مع الموروث، وهو السؤال نفسه الذي يغيب عند معظم الدارسين، الذين لا يقبلون على قراءة الموروث إلا بكمية تضمن حضور المعلومات وإن أثّرت سلبًا في حركة اتجاهنا نحو المستقبل.

وفي الموروث لا نتحدث بالقصور المفضي إلى خلل عقيدي ومعرفي أصاب بعض الأساتذة والدارسين، فاعتقدوا القرآن الكريم والسنة النبويّة الشريفة تراثًا ظنًّا منهم - والظن جهل أو إفساد وتضليل - أن التراث إنتاج الماضي، وأن القرآن والسنة من ذلك الماضي، فحديثنا سيكون إذًا عند ذلك الإنتاج البشري الذي يشمل الأدب والتاريخ والفكر، فذلك هو التراث، وبه سيكون حديثنا الذي تتمحور أسطره نحو (كيف؟)؛ لأنّ المشكلة في عالمنا الآني لا تكمن في التواصل مع الموروث، فذلك موجود بكثرة، لكن الأخطر أن لا ندرك الكيفيّة التي نتواصل بها مع الإرث الضخم، الذي تحتويه قرون عديدة من زمننا العربي الإسلامي.

أما الداعي إلى السؤال فهو الصيغ المنهجيّة التي تعامل بها الدارسون العرب المعاصرون مع الموروث، هذه الصيغ التي تحمل في كنهها - وفي أغلب الأحوال - التناقض الذي يحيلها إلى سلب

منهجي، بدت سيئاته في وعي المتلقي العربي، وأخطر السلب أن يتحول الموروث إلى تراكمات معرفية، غايتها الكم الذي تزدحم به البرامج الدراسية باعتقاد أكاديمي خاطئ، مفاده أن الجامعة أو الكلية... لا تنال شرعية الوجود إلا بحضور كمي طويل ممتد، صيغته مآثر الماضي بتفاصيلها، وإن أفسدت تلك التفاصيل أو أعاقت الرؤى وحبستها في دائرة الترديد، وألجمتها عن الأسئلة التي تجعل العلاقة بالماضي علاقة أسئلة، تؤول بنا دومًا إلى فهم الماضي منها سليمًا يعيننا على ولوج المستقبل بما يضمن حضورنا بتواصل، تمتد فيه الأزمنة امتدادًا فاعلاً، تتجاوب فيه الذات العربية المسلمة الآنية مع المنتج الحضاري، الذي يفترض فيه أن يتأسس بالماضي، وأن يتكثف بالحاضر، وأن يملك مسوغات تؤهله للسيادة مستقبلاً.

وأخطر السلب أيضًا أن يحدث العكس من الذي ذكرناه، وهو أن يغيب الكم هذه المرّة - من البرامج الدراسية، أو يغيب الموروث بأكمله بحجة التحديث والتجديد والعصرنة والحداثة والعالمية والعولمة، وبحجة أنّ الموروث طللٌ. وهو رومانسية، يجدر بالمفكر أو الأديب أن ينبذها؛ لأنّها لا تفعل إلا في الوجدان الباكي الحزين، الذي لا يقوى على مواجهة الواقع الحزين... والنتيجة - عند هؤلاء - أن تصير المؤسسة العلميّة بلا أصول، فهي حينئذ كالشجرة الخبيثة التي اجتثت من فوق الأرض، مالها من قرار، وكذلك وقع لبعض من أراد من المثقفين العرب أن يؤم الجديد دون الموروث الإيجابي، أو دون الأصل، فكانت خطواته السيئة التي آلت به، وبما عدّه معارف جديدة، إلى الصدى.

هكذا يبدو أخطر السلب الذي تتقاسمه ثنائيتان ضديتان سلبيتان، ترحل إحداهما نحو الماضي لتستقر فيه، وتجنح الأخرى نحو الحاضر العالمي العائم، الذي لا يمنحها آنيتها، ولا يجعلها حاضرة في دوائر معرفية عالمية، لا يحضرها إلا من ملك ذاته ماضيًا وحاضرًا، وأدرك السبل الآيلة إلى المستقبل، وبالثنائيتين نخسر التواصل قيمة كما نخسره منهجًا وسلوكًا.

والداعي إلى البحث في الموضوع أيضًا خطأ منهجي وفكري، ألجأ بعض الدارسين في جامعاتنا العربية، وفي مراكزنا العلميّة إلى البحث بصيغة المشابهة، التي تعتمد رد الفعل أساسًا لها فيما تنتجه من أفكار، وما تبدعه من فنون، أو بالأحرى تتبنّى كل ذلك.

وفي هذا نجد جُهد كثير من المعاصرين والحداثيين العرب، الذين لم يستطيعوا - مثلا- أن يكشفوا عن قيمة المخزون الفكري والفني لأمتهم الفاعل إيجابيًا في واقعهم إلا بمنبّهٍ غربي، أو أي منبه آخر يثير فيهم الاستجابة، ويبعثهم على التذكر، ويحيلهم إلى ماضيهم الماثل في جهود علميّة إيجابية، أنجزها أهلها بكينونة توافرت على مسوّغات الأصول، التي تصب في الإسلام بمصدريه (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة الصحيحة).

وتبدو الاستجابة لدى هؤلاء - حين قراءتهم لموروثهم - من خلال تماثلات رياضية بلا وازع قيمي، يمنح الموروث سلطته الفنيّة والفكريّة، ويجعله شاهدًا مؤصلاً لما يبدعون وما ينتجون من نظريات وأفكار ومفاهيم.

ومن أخطر السلبيات في هذا التعامل التماثلي أن يتحول الموروث إلى شواهد تحضر للتدليل على الوجود بصيغة «كُنّا»، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها أن يحضر ديكارت في مقابل الغزالي

الذي كان وتشو مسكي في مقابل الخليل بن أحمد، ورولان بارث في مقابل الجرجاني، ومالا رميه مع أبي تمام، ونرفال وبريتون مع الصوفيين العرب الأوائل، والدرس العقلي الأوربي في مقابل الرشدية وهكذا...

وتتعقد الإشكالية حينما لا يتم التواصل مع موروثنا، أو قراءته قراءة واعية إلا من خلال هذا التماثل الذي يحيلنا إلى فرع أوربي، نجهد أنفسنا لنكشف به الأصل العربي، وكذلك نقرأ في بحوث لغويّة وبلاغيّة عديدة لم يفقه أهلها جهد الجرجاني عبد القاهر- مثلا- إلا بعد أن اكتشفوه بالمماثلة، التي لم يفهموا بعد مضمراتها الخاضعة لكينونة الآخرين، الذين لا يقبلون على الجرجاني إلا كما أرادوا. وفي هذا التواصل السلبي الخاضع للآخر المثير أو المنبه، يقول أدونيس الحاضر الذي كان علي أحمد سعيد ماضيًا - منتشيًا بجبلة التماثل في محاضرته التي ألقاها في الكوليج دوفرانس بباريس في ماي ١٩٨٤ «وقراءة النقد الفرنسي الحديث هي التي دلتني على حداثة النظر النقدي عند الجرجاني»[1].

وللأمانة العلميّة نقول: إنّ التماثل - بهذه الكيفيّة الدالّة على اكتشاف الأنا - ليس عيبًا. بل الخطأ أن يبقى الاكتشاف اكتشافًا. وأن تجمد أدوات المكتشَف (بفتح الشين)، وعطاءاته الفكرية والفنيّة واللغويّة، فتغدو شاهدًا متخفيًا على الزمن الذي كان.

كما نؤكد انّ الذين يتعاملون من الأساتذة والباحثين العرب بصيغة التماثل لا يدركون - أولا يريدون أن يدركوا - أنّ التماثل إنما يحيلهم إلى جهد معرفي، بذله الآخر وقرأ به موروثنا لا من أجلنا بل من أجله، وبمنهجه الذي لا يحضر به الموروث العربي الإسلامي إلا كما أراده هو، وبذلك يكون تماثلهم بلا معنى، أو هو الناقل الذي يفتقر إلى الشروط المنهجيّة والمعرفيّة السليمة، التي تضمن الحضور العادل «نحن» و«هم». فمشكلة أهل التماثل أنهم لا يحضرون ولا يقرأون الموروث إلا بالضمير «هم»، وتلك هي المشكلة، التي لا تزيد الدارس أو الباحث إلا غربة عن ذاته ما ضيًا وحاضرًا.

ونأتي إلى موروثنا لنؤكد أن القصد من طرح الموضوع موكول بإشكالات كبرى، تواجه الدارسين والمبدعين، كما تواجه المتلقي العربي، وفيها كيف نتواصل مع الموروث، وهل يقتضي المعرفي فينا أن نتواصل معه؟ ثم ما علاقة كل ذلك بالكم الدراسي الماثل فينا أساتذة ومتلقين؟

إننا نزعم أهمية الأسئلة التي تحتاج إلى أجوبة شافية، لا يسعها هذا الطرح المختصر، الذي نجيب به عن كيف تم التواصل مع الموروث؟ وكيف بدأ التواصل عند الدارسين العرب الذين تعاملوا مع السؤال، أو مع الإشكالية؟ وبالأسئلة ندرك الأهم الذي نؤكد به أننا بحاجة إلى هذا الموروث، وإن دخلنا القرن الجديد، قرن العولمة، وأننا بدون فهمنا للذي كان سنعجز أبدًا عن فهم الآني والآتي معًا.

الموضوع:

إنّ من مهماتنا العلمية النبيلة، التي يفرضها البحث العلمي النزيه المخلص، أن ننظر إلى واقعنا، وأن نحشد الممكنات المعرفية لمستقبلنا من خلال الماضي الإيجابي، الذي يُعدُّ الإرث الرؤيوي، الذي لا يجوز التنازل عنه؛ لأنه المعين الدلالي والإيحائي على الإبداع، والمؤازر على تشكيل الرؤى والمواقف، ويتم كل ذلك في إطار

التواصل الروحي والفكري والفني بين موقفين يتناصان في إطار الغائب الحالي في الحاضر. فالتواصل - بهذا المعنى- نسيج حضاري معقّد، تؤازره القراءة الواعية للتراث، انطلاقًا من مؤيدات حضارية خاصّة، هذه القراءة الواعية التي جعلت شاعرًا كأبي تمام - مثلا - لا يجدد بثورة، أو ببنوّة شاعرةٍ بلا أبوة. أو بلغة بلا مؤسسات ، بل بتواصل قائم بينه وبين من سبقه؛ لأنه أدرك أن الانقطاع «يقتل الشعر، بل إنه مستحيل؛ لأن الشعر يحيا كذلك بقوة الدفع في تراثه»[٢].

هذه هي الحقيقة التي يجب على الدارس والمبدع أو الممارس لقراءة التراث أن يعيها؛ لأنه إن تجاهلها صار غير فاعل لا في النصّ الإبداعي فحسب، بل في المتلقي أيضًا. لذلك رُفض كثيرٌ من المبدعين والنقّاد والدارسين في عصرنا هذا على الرغم من المحاولات اليائسة البائسة التي بذلتها بعض وسائل الإعلام ودور النشر، والتي حاولت بزينة مزيّفة أن تسوقهم كأبطال للفكر وللمعرفة والفن في العالم العربي المعاصر.

ومع جلال التواصل مع الموروث وروعته يطرح التعامل معه إشكاليات عديدة أهمّها وأخطرها: كيف يتم التناص مع هذا الإرث الضخم الذي امتد فشمل عصورًا من الزمن بتراكماتها السلبية والإيجابيّة؟ وهل يستطيع المبدع والمتلقي على السواء أن يستعملا حقهما في الحذف والرفض وفقا لحاجات حضاريّة آنيّة، وما مقياسهما في ذلك ؟ وبتعبير آخر: هل يمكننا أن نتعامل - مثلاً - مع التاريخ العربي الإسلامي بنقد نُسقِط فيه بعض المعلومات التي وردت في كتب نشك في نزاهة الخبر الوارد فيها كالذي نقرؤه في مروج الذهب للمسعودي، وفي الأغاني للأصفهاني...هذان الكتابان اللذان لا يزيدان المتلقي المعاصر إلا اغترابًا عن موروثه؛ لأنهما - ومعهما كتب كثيرة - لم يتعاملا مع المنجز الحضاري في وقته بجدية علميّة يؤيدها البحث الموضوعي الواعي، وبذلك التعامل السيئ كانت الخسارة التي تضاعفت بسيئاتها حين اعتمد بعض الدارسين العرب المعاصرين على الكتابين.

-مثلا - فأفسدوا بهما قراءة التراث، الذي تحول عندهم إلى مساحة من الصراع الحزبي والمذهبي، يؤازره لهو ولعب وغناء ورقص، ذلك هو المنتج الحضاري للأمة!!

وذلك ما قرأناه في بعض الكتب التي تدرّس لأبنائنا، والتي لا تزيدهم إلا رهقًا، ولا تعمل إلا على اغترابهم عن هذا الموروث الذي لا يشمل - في عرف هذه الكتب -إلا الصداع والشقاق والتنافر، فأين هو الموروث إذًا؟ وأين هو المتّكأ الذي نطمئن إليه؟

فسؤالنا - إذًا - مشروع بسببين اثنين: أولهما أنّ كثيرًا من الأساتذة والدارسين العرب قد تعاملوا فعلاً مع الموروث بإنيّات فرضتها الحاجات الفكرية والايديولوجية، وهي الإنيّات التي حاولوا جاهدين أن يقنعوا بها المتلقي على أنها الصواب، الذي لا ينافسه غيره، أما السبب الثاني فيكمن في اعتقادنا الذي نرى به التراث من خلال صيغه المتعددة، التي منها ما يحيي، ومنها ما يميت، ومنها ما هو ميت فعلاً.

وسيكون السؤال ملحًّا حينما نعلم أنّ كثيرًا من الدارسين العرب المعاصرين- باتجاهاتهم المختلفة - قد تعاملوا مع الموروث على أساس الوحدات، أو الكتل الزمنية المنفصلة التي غالبًا ما يمليها طرف آخر يقع خارج الدائرة العربية الإسلامية، هذا الطرف الذي يحاول جاهدًا أن

ينمزج المثقف العربي حسب هواه، وبه يغدو التراث ساكنًا لا يلجأ إليه البعض إلا لشرعيّة ما يريدها، فحال التراث هنا كحال شيخ هرم في قرية أصابتها المعاصرة، فلا يرجع إليه المعاصرون إلا حين التدليل على ماضي القرية المجيد، الذي يرويه الشيخ في ساعة من حنين أمام موقد شتائي.

والجواب عما سبق يقودنا إلى التعامل مع مجموعة من آراء الدارسين العرب المعاصرين في علاقتها بالتراث، وسيكون حديثنا عن ثلاث مجموعات دون الرابعة التي اختارت القطيعة مع التراث جملة وتفصيلاً؛ لأنه في رأيها بلا جدوى، ذلك ما نجده عند بعض الحداثيين العرب، الذين حاولوا أن يجعلوا أسس التنظير عندهم بلا أصول، ففيها يجب أن يغيب المصدر المعرفي كما تغيب «اللغة المؤسساتية والفكر الديني وكون الله مركز الوجود»[٣].

أما الفئة الأولى: فتكمن في مجموعة من الدارسين العرب، الذين حاولوا أن يتواصلوا مع التراث مجردين من الحصانة المعرفية والحضارية المشكِّلة لمسوّغات الأمة فيهم، ومؤيدين بالكتل المؤدلجة المتشابكة المتناقضة أحيانًا، وقد فرض ذلك نوعا من التواصل دون غيره حين حصرته هذه الفئة في منطلقات «أيديولوجية مذهبية تحدد بصورة قبلية الرؤية للتراث، ومنهج قراءته، والهدف منها»[٤] ولا نبالغ إذا قلنا إنّ هذه الفئة قد أضرّت بثقافتنا المعاصرة، بل بالإنسان بوصفه النموذج المنتظر، الذي نجني به الفعل المستقبلي الواعي السليم.

لقد حاولت هذه الفئة - من خلال إملاءات سالفة أن تتواصل مع سلبيات التراث - في أغلب الأحيان- لا لشيء إلا لأنها شواهد جليلة على ما تنجزه في إطار الكتل الأيديولوجية، فالتراث عندها قد تحوّل إلى كيانات متضاربة متناقضة تخبو فيها الدلالات الفكريّة والأدبيّة والعقيدية، وتتلاشى معها رغبة المتلقي الذي يرى الموروث - بهذه الماهيّة - ضربا من العبث، لا يستحق أن نعود إليه، أو أن نجهد أنفسنا في فهم معانيه.

والضرر - بمنهج هذه الفئة - شامل، فنحن نجده في جزئيات الفكر العربي المعاصر وفي آدابه حين صار مفهوم التواصل - بهذه الكيفيّة - سمة لكل مفكّر وشاعر وأديب، يريد هدم الماضي الجميل باستعماله للماضي الرديء المنحرف عن قيم الإسلام ومبادئه السمحة. وللقارئ أن يحكم على ذلك من خلال الرموز والأحداث التاريخيّة، ومواقف بعض الأعلام التي لا يخلو توظيفها من هدف دعائي، يتعدّى الفكر والفن؛ ليصب في قالب الهدم.

يقول أحد الدارسين العرب المعاصرين، في سياق حديثه عن إشكاليّة التعامل مع الموروث الأدبي الرامز في علاقته بتعامل الغربي مع موروثه: «فبقدر ما قدس الأوربيون رموز الأساطير اليونانية في شعرهم الحديث حارب هؤلاء رموز الإسلام والخلافة والإمامة والسنة، وكل الأعلام الذين ساروا في ظلها»[٥].

والمشكلة في هذا النوع من التواصل المؤدلج أن يتجاوز التعليم الجامعي؛ ليتعمّق في ثنايا المراحل الأولى للتعليم، وكمثال على ذلك نُورد نموذجًا من شعر أبي العلاء المعري، الذي استغله المشرفون على المنهج الدراسي الخاص بالسنة التاسعة من التعليم الأساسي في بلد عربي، في زمن من أزمانه المؤدلجة لهدف إشهاري دعائي هو تحديد النسل، يقول أبو العلاء المعري[٦]:

سؤال التواصل: قراءة في إشكالية التعامل مع الموروث

خير النساء اللواتي لم يلدن لكم
فإن ولدن فخيرُ النسل ما نفعا

والواضح أنّ أصحاب الاختيار لا يهمّهم بهذا الاستشهاد إلا موضوع النسل، ولو أرادوا التعامل مع النصوص الجيّدة التي تؤجج سمات التواصل وتجعلها فاعلة في الأجيال لطالعوا مع التلاميذ رائعة أبي العلاء المعري[٧]:

غير مُجدٍ في ملتي واعتقادي
نوحُ باكٍ ولا ترنُّم شادي

ويزداد الأمر تعقيدًا عند هذه الفئة حينما تنفتح على تراث الآخرين، بل على الجانب السلبي منه؛ ليغدو هذا التراث مؤججًا للسلبية بما يحمله من مكوّنات روحيّة وحضاريّة مشوهة، وفي الحالتين أرغم المتلقي العربي المسلم على أن يتواصل - بالكيفيّة المذكورة- من خلال إرث ميت مع إرث مميت كما يرى مالك بن نبي في (مشكلة الثقافة)، وفي (وجهة العالم الإسلامي).

إنّ هذه الفئة قد أثرت سلبًا في واقعنا الثقافي من زوايا عديدة أهمّها:

١ - أنها لم تمنح المتلقي العناصر الفاعلة إيجابيًّا من تراثه المؤيد بالعربية وبالإسلام، بل أورثته تدهورًا في قيمة تراثه.

٢- تلقين المتلقي النموذج التراثي الرديء يحيله بفعل التكرار المؤيد بالمناهج الدراسية، وبالوسائل الإعلامية، وبالسلوك اليومي إلى قناعة مفادها أنّ التراث لا يحتوي إلا السيئ من الأفكار والآداب والفنون والمعارف.

٣- جرأة المتلقي على التمرد والرفض والتحوير والتزوير، ويشمل ذلك كل شيء حتى المقدس من حضارتنا.

الفئة الثانية: تكمن في مجموعة من الدارسين الذين يرمون بمتلقيهم في قراءة كمّية مكثّفة، بدعوى حماية التراث، غير أنّ سلبيات هذا التواصل مع التراث كثيرة؛ منها اعتماد هذه الفئة على الترديد والسكون، فالتراث عندها صفحة زمنيّة طويلة مملوءة بإنتاج السلف، الذي يجب على الخلف أن يتعلمه، والتراث عندها محفوظات نقليّة، يقبل عليه المتلقي؛ لأنها معلومات فرضها المنهج الدراسي الذي لا يراعي إلا الجانب التأريخي من تراثنا، وقد امتدت هذه السلبية إلى قطاع كبير من المؤسسات الثقافية، وبعض الجمعيات المتناثرة في وطننا العربي تصلح مثالاً على هذا حين اعتقد أصحابها أن إحياء التراث أو التواصل معه إنما يكمن في تلك البقايا التي اصطبغت بصيغة القداسة القوميّة أو الدينيّة، وقد غاب عن هؤلاء أن التراث ليس سوى بدايات فكريّة ومعرفيّة، يجب على الخلف أن يتعامل معها بمنهج يضمن حضور عناصر الإيجاب التي تحتويها هذه البدايات.

إنّ عناصر كالكشف والتحليل والسؤال غائبة عند هؤلاء، وأن الدراسة على أيديهم لا تقدر الكثير للأجيال؛ لأنها تتعامل مع النصّ أو المادة التراثيّة في إطار الانبهار الآني، الذي يخبو عند طي الصفحة، فصار جهد هؤلاء مبتورا، يصب خارج التواصل؛ لأنهم يريدون بذلك الجهد التواصل مع الماضي بنمذجةٍ ساكنة لا تستطيع أن تميز بين الثابت والمتغير فيه.

الفئة الثالثة: وهي فئة تحاول أن تطرح مشكلة التواصل في إطار السؤال الخاضع للصفاء

الروحي، والمسوّغ أن التراث عندها إنما يكمن في لحظات سعي صانعيه المستقيم، هذا السعي الذي يبدو «من خلال التاريخ الإسلامي في شتى واجهاته العقيدية والجهاديّة ممثلة في كبريات وقائعه وأبطاله ورجالاته، الذين أضاء إرث النبوة - كتاب الله وسنة رسوله ﷺ - فكرهم ووجدانهم فصاغ منهم نماذج معجبة من بناة الإنسانية وهداتها»[٨]، فالمقياس عند هذه الفئة هو العمق الحضاري المؤيد بالإسلام، والذي يهمها هو ما يحيي هذا العمق ويقوي الفنية في الشعر والأدب، ويعمق المعرفة والفكر، أما ما يمقت هذا الامتداد أو يشوهه أو يلغيه، أو يشوه عناصر الإنسان المؤهل للاستخلاف في الأرض، فلا يمجّد، ولا يمكن أن يكون نموذجًا للتواصل إلا بقدر ما يساعد على النقد أو التقويم، أو بناء المواقف.

والخلاصة عند هؤلاء أنّ الانتماء الزمني، المؤيد بالكم المعرفي لا يصلح أن نراهن عليه. وقد شدد أصحاب هذه الرؤية على هذا التمييز، يقول عماد الدين خليل: « إنّ تراث أمتنا ليس الإسلام. أو أن الإسلام ليس تراث أمتنا بالشكل الرياضي الصارم كتطابق مثلثين تناظرت زواياهما... إذًا- أي التراث - حشد من المعطيات تتمخّضُ عنه طبيعة التجربة التي أحدثتها مواقف آبائنا وأجدادنا من الإسلام... معطيات شتى فيها الخطأ والصواب، والأسود والأبيض، والمنفرج والمستقيم، والظالم والعادل»[٩].

ويذهب حسن الأمراني إلى أبعد من ذلك حين يحذر من الوقوع في الاستلاب، الذي يحيل التراث إلى نموذج قد لا يمكن تجاوزه، فقراءة التراث، أو التعامل معه من هذه الزاوية خاطئ؛ لأنّ مثل هذه القراءة إنما «تنظر نظرة قاتلة مميتة إلى التراث حيث تنظر إليه من زاوية سكونية ثابتة، وكأنها بذلك تحاول أن تجعل الماضي مهيمنًا على الحاضر والمستقبل دونما فقهٍ للعناصر الثابتة والمتغيرة فيه»[١٠].

هذا مجمل ما انتهى إليه رأي الدارسين العرب المعاصرين، وهو المجمل المختلف الذي تباينت فيه الآراء، واختلفت، فكشفت عن حجم الإشكالية التي تؤكد ويؤكد اختلافهم أنها محل سؤال، وأنها إشكالية يسهل حلّها إن توافر المنهج السليم المؤيّد بثقافة إيجابيّة، تأخذ من الموروث الإيجابي المفيد، وتتداخل بعدئذ مع ثقافات العالم التي يجب أن تحضر فيها الذات ناقدة ومحللة ورافضة للسيئ، الذي قد يخالط التداخل، وكثير هو!!

ونأتي إلى الممكن الذي نراه نحن ونؤمن به، ونعدّه الحل الأمثل للإشكالية، وهو أن التواصل مع الموروث واجب، لكنه مشروط بقراءات نقديّة واعية، تراعي الجوانب الإيجابية والسلبية من التراث، وتكون هذه القراءات مفيدة، حينما تُضاف إليها ضوابط منهجيّة ومعرفية مهمّة أهمها:

١- الضابط الديني والأخلاقي:

إنّ تعاملنا مع الموروث، ونحن مجردون من الحصانة الدينيّة والأخلاقيّة، التي تجعل علاقتنا موصولة بالله وبروح الإسلام، يدفعنا إلى النظر إلى الموروث من خلال التسهُّل الذي تخبو به المسؤولية العلميّة، وتغدو تعاملاً عاديًّا هدفه النقل الذي قد يتحول إلى هدم، يغيب فيه الضابط المذكور، فتبدو سيئات النظر فيه بأحد رأيين:

أ- رأي مادي مشوّه «يعلن أن العالم ليس إلا هوى الروح وجموحها»[١١]، وبإعلانه يهوي على الطيب من الموروث فيرديه مشوهًا خاليًا من الدلالات الحضاريّة الرامزة

سؤال التواصل: قراءة في إشكالية التعامل مع الموروث

الرائعة. فاقدا للقيمة. فذلك هو المبتغى عند أهل هذا الرأي، وهو المنجز الذي جسدوه في الواقع بتعامل سيئ مع الموروث، ناسين أنّ المواصفات الدينيّة والأخلاقيّة هي الأساس الذي تشكل به جلّ ما في الموروث العربي الإسلامي، وأنه كلما خبا الموروث من تلك المواصفات، أو أننا حاولنا أن نتواصل معه بتجريده من المواصفات المذكورة كان الخطر الذي يجعل التواصل سيئًا، أو هو بلا معنى.

ب- رأي إسلامي مشوّه، وهو الرأي الذي يحتكم فيه أهله إلى المنجز السيئ من الموروث، الذي أنتجته الملل والنحل في إطار العلاقة الضعيفة السيئة بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية الشريفة، وبالعقل العربي النير الذي تجسد بالإسلام، ذلك هو خطأ أهل هذا الرأي وخطلهم، فهم يعتقدون - بفعلهم هذا - أنهم يتواصلون مع الموروث، وأنهم يتدارسونه بكم كبير من المعلومات والمطبوعات والمؤسسات المبثوثة في العالم العربي. والاعتقاد خاطئ؛ لأنّ التواصل لا يعني أبدًا أن نلج العوالم الماضية، وأن نتفاعل معها بما ارتكبته من أخطاء أبعدتها عن الإسلام الصحيح السليم، وجعلتها شيعًا ومذاهب، بل التواصل أن نتعامل مع الفكرة في إطارها الإيجابي الخاضع لأصل المعرفة عندنا (القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وكل جهد عقلي وفني سليم خاضع لصيغ الأمّة).

٢- الضابط الفني:

إنّ الفنيّة الرفيعة هي التي تمنح الإبداع سمة الخلود، ولذا يجب علينا - كمتلقين مستقبلين لهذا التراث - أن نتعامل معه من خلال الروائع الفنيّة محكمين ثراء اللغة وجماليتها مؤيدة بجماليّة الفكرة التي تحيل النص - بفعل قوة المبدع وقدرته على الإبداع - إلى تراث حي قادر على الإمساك بأسباب الحياة.

٣- الضابط الإنساني:

الإنسان مستخلف في الأرض، وطبيعة الاستخلاف هذه تقتضي منه أن يتعامل مع ماضيه بمقدار ما يقوي الدرس فيه، أو يمنحه العظة والعبرة، أو يرشده إلى السلب أو الإيجاب. إنّ تراثنا ليس زينة نكنزها للاستدلال بها على عزتنا التي كانت في يوم ما - بل هو درس ومقياس نتواصل معه لنقيس به أمارات السقوط أو البناء فينا، والأدلّة من القرآن- في مجال العبر - كثيرة ومتعددة، ومفادها أنّ الماضي لا نقرؤه أو نعود إليه لنتزيَّن بمآثره أو نحتفي بها في مناسبات دينيّة أو وطنيّة، بل الواجب أن نتواصل مع الماضي لنستحضره درسًا سنّيًّا نزين به المنجزات الحضاريّة عندنا في إطار علاقتها بالمهمّة الكبرى، التي هي الاستخلاف في أرض الله. إنّ الله سبحانه وتعالى يحاسبنا يقينا عن مساحة ما ورثنا عن آبائنا وأجدادنا وكميته، ولكنه - جلت قدرته وحكمته- سيسألنا عن الدرس الذي فقهناه من إنجاز الأولين.

ذلك هو التواصل الجيد، وبه نقرأ للعبرة قوله تعالى: ﴿**كَمْ تَرَكُوا مِن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ * وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ * كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ * فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ**﴾[١٢]. فالآيات المكثفة بالعبر والعظات تدل على تداول الإرث الذي يحسن

به البعض الصنع في تعامله مع مهمته الكبرى في أرض الله، تلك المهمة المتعلقة بالاستخلاف وبالعبادة. فتكون النتيجة الخسارة الكبرى التي تشمل ضياع الجنات في الدنيا، وضياعها في الآخرة.

فالمهم إذًا أن نحسن الصنع بموروثنا، وأن ندرك سبل الإيجاب التي تجعلنا نتواصل معه في إطار الممكن المفضي إلى الخير، كما ندرك الأخطاء التي نحيلها إلى دروس سننية، نتعامل بها مع الخطأ تعاملاً إيجابيًّا، يفضي إلى الدرس الواعظ الهادي إلى الخير، والمؤسف - في مجال الخطأ- أن نذكر أن بعض الدارسين المعاصرين قد حاولوا العودة إلى الخطأ في الموروث من أجل تعميقه وجعله خطأ متواصلاً في الحاضر، فهذا البعض لا نراه ولا نسمعه يتكلم في المجالس والمجامع إلا بما يعمق الخطأ، ويشتت صيغ الأمة، ويجعلها شيعًا وأحزابًا، وبئس الصنيع صنيع هؤلاء الذين ينطلقون - في عملهم هذا - من قصد سيئ أو من جهل عميم، وذلك هو مكمن الداء في سؤال التواصل.

نموذجان للتواصل الجيد مع الموروث:

الموضوعية تحتم علينا أن نذكر - أولاً - أننا لا نتعامل مع النموذجين الآتيين إلا باختيار منهجي يخصنا في إطار رؤية فكريّة وفنيّة، نتعامل بها مع الموروث العربي الإسلامي في تداخله مع موروثات الأمم الأخرى دون أن نلزم بها المتلقي أو نجبره برأي تسلطي يحبذه بعض الدارسين في إطار السُّقم المعرفي المعاصر، وإنّ كنّا نعتقد بإيجابيّة الاختيار الذي يصبُّ في دائرة التواصل المفيد مع الموروث.

أما النموذج الأول: فمحلُّه الفكر الجزائري الحديث، الذي تأصل بالعلماء الذين بذلوا جهدًا فكريًّا وإصلاحيًّا مكّنهم من التعامل مع الموروث تعاملاً جيدًا، وفيهم الشيخ محمد البشير الإبراهيمي (ت١٩٦٥م)، الرئيس الثاني لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي تأسست في الخامس من ماي عام ١٩٣١م، هذا العالم البليغ الواعي الذي ورث بعض جزئيات الوعي الرائعة عن أخيه الأستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس (ت١٩٤٠م).

لقد تعامل محمد البشير مع الموروث بمنطق الجمعية، أو لنقل بدقّة بمنطق ابن بأديس وبمنطقه الذي لم يتواصل مع الموروث إلا بالإيجابي، الذي يضمن المسوّغات الجيدة التي لا تقوم الأمة إلا بها، يقول: «... نجحت الجمعية كذلك في نشر سير عظماء الإسلام الحقيقيين، الذين قاموا بحمله، والذين قاموا بنشره، والذين قاموا بتمثيل هديه وتطبيق قواعده وأصوله في النفوس بالتزكية والتهذيب، وفي العقول بالتنوير والتأديب، وفي الأمم بالتعليم والرفق والتسوية، وفي الأرض بالتعبير والأمانة، وفي الحكم بالعدل والإحسان، وفي الملك بالعزّة والقوّة.

إنّ سيرة الواحد من هؤلاء هي الإسلام كاملاً مجسّما، وإن مثال هؤلاء الرجال هم الذين يجب علينا أن نجلو سيرهم على الناس، ونتلو أخبارهم ونتقصاها، ونحمل أنفسنا على الاقتداء بهم وتأثر خطاهم في كل شيء.. وإن أمثال هؤلاء هم عماد التاريخ الإسلامي، الذي تبذل الجمعية جهدًا غير قليل في إحيائه بهذا الوطن، وتحبيبه للمسلمين ليبنوا حاضرهم الخرب على ماضيهم العامر، وليعلموا أنهم ليسوا عالة على التاريخ، ولا متطفلين على الزمن، ولا واغلين على مائدة الحياة، وإن مكانهم من التاريخ - لو عرفوا - هو الصدر. وإنّ

سؤال التواصل: قراءة في إشكالية التعامل مع الموروث

حظهم من الحياة غير منذور لو أحسنوا كيف يحيونه»[١٣].

إنّ النص - كما نقرأ - ذو بيّنة فكريّة إيجابيّة، انفتح بها صاحبها على الموروث من خلال العناصر الحيّة المتجددة القادرة على المنح المستمر في ظل الفعالية، التي تتحرك بمستويي الفكر والسلوك، وبدلالات سننية ذات عمق قيمي رفيع، وفيها: «الإسلام، التربية، التعليم، التزكية، الأمانة، العدل، الإحسان، العزّة، القوّة...»، ولولا هذا التواصل الإيجابي بهذا الموروث الطيب - ما وجدنا جهد الجمعية الذي أثمر الخير كل الخير في الجزائر التي عدَّتها فرنسا المحتلة - بعد قرن من الزمان مضى على الاحتلال - ميتة، أو أنها الجزائر الفرنسية إلى الأبد، ولولاه ما وجدنا في الجزائر من يتكلم العربية الآن - كما قال الإبراهيمي نفسه ذات يوم - ولما وجدنا فيها شرقية تكابد وتعاني من أجل انتمائها وإن نافستها غربية مقيتة!!

وفي مقابل النص الفكري المذكور نص آخر للكاتب نفسه، يرينا نموذجًا سيئًا للتواصل الذي ألفه أناس ضعفت فيهم الأسباب العلميّة وخابت، وفيه يقول: «ومن العجيب أن الأمم الإسلامية - وهي من أغنى الأمم في باب الأسماء العظيمة - كانت ولا تزال الكثرة منها تحتفي بأسماء نالت - في جنون من الدهر، وعربدة من التاريخ، واضطراب في العقل - حظًّا من الشهرة بما لا يشرف قدرًا، ولا يعلي منزلة، ولا يثير ذكرى حيّة، وأفاضوا على هذه الأسماء صبغة من التقديس، وجعلوها مقاعد لإيمانهم. وأعلاما لولدانهم، وإننا لنجد في الأسماء الرائجة بيننا ترديدًا فاحشاً لهذه الأسماء المنوّمة، وقلَّ أن نجد بيننا اسما من الأسماء التي تعد تواريخ مستقلة، وبدعًا في الخلق، وتجديدًا في الحياة، والتي تثير عند سماعها معاني العزّة وذكريات الشرف والرفعة»[١٤].

إنّ البنية الفكرة في هذا النص الأخير سيئة، وهي الشاهد الدال على الإيجاب المنهجي الناقد، الذي تبنّاه أهل الجمعية، أو عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي خاصّة، كما هي شاهدة على تواصل سلبي مميت، تعامل به غيرهم مع النموذج الموروث الماثل في: «الجنون، العربدة، اضطراب العقل، القداسة الجاهلة، الذل، الاستكانة...»، والألفاظ دالة على دروشة فكريّة استعارها بعض المحدثين؛ ليجعلوا منها شواهد ومناهج يتواصلون بها مع العبث واللاجدوى، وبها كانت جنايتهم على أنفسهم، وعلى المتلقين من حولهم.

أما النموذج الثاني فمنشؤه الشعر الذي نريده بتعامل رامز مع الموروث في علاقته بواقعنا، والنموذج يتعلق بإرث ما قبل الإسلام، أو بالزمن العربي في العصر الجاهلي، تؤيده أزمنة أخرى، وهو النموذج الذي حاولنا صياغته بماهية الفن التي نرجوها، والتي تتشكل بالصيغ الحضاريّة، التي تتعقد بالأزمنة، وإن بعدت، وتتكشف لتتحول إلى شواهد ينجزها الشاعر في ظل الإشراق الحضاري، الذي تغدو به بعض منعوتات الفن الحداثي غائبة، أو هي بلا معنى، وفيها الفن للفن، أو الفن بمؤلف ميتٍ...!

والنموذج هنا مغربي صاحبه الشاعر المغربي محمد علي الرَّباوي الذي كتب قصيدته «ليلتان من ليالي السندباد» في ظل التناص مع الموروث بإيجابية فرضتها رؤية الشاعر، وصميمها موقفه من المتغير الحضاري، الذي هبّت ريحه العاتية على المغرب بعد الاستقلال، فأذلته حين أذلت

صميم الإنسانية البطلة الثائرة فيه. فأسلمته إلى الغرب من جديد.

والقصيدة مرموزة بالموروث الشعري، الذي تداخل معه الرّباوي بوعي فني وفكري، جعله لا يتحدث عن الموروث إلا من خلال ما يرى وما يبصر في واقع مغاربي، تجسدت بعض الأخطاء الحضارية فيه كما تجسدت من قبل، والقصيدة مكثفة بالرمز المتنوع الذي يشمل: السندباد ومجنون ليلى وامرأ القيس برمزية تتناص مع الموروث (ألف ليلة وليلة)، لكنها تنفرد بالخاص الذي يجعل السندباد هذه المرة مغاربيًّا راحلاً في عمق الهزيمة:[١٥].

أعرفُ أنَّكَ كنتَ غريبًا

في أرض الرّوم غريبًا

تلتهم الأوراش دماكَ الفوارة

تأتيكَ من الأحبابِ رَسائِل

تفتحها

لتحس الغربة تقطع أوصالك

وعندما يعود السندباد إلى أرض الوطن تحضر مسوّغات الحنين التي تعانقه قممها في موروث شعري بدا بمجنون بني عامر في علاقته بجبل التّوباد، لكن لا ننسى أبدًا - ونحن نقرأ النص الشعري - بصيرة الشاعر الدالة على سندباد عائد مهزوم، تختلف ملامحه عن سندباد ألف ليلة وليلة العائد باللآلئ من أعالي البحار.

والهزيمة - هذه المرّة - ثقيلة، ذلك لأنّ السندباد المغاربي - أو البضاعة التي صدرتها المغاربيّة المنهزمة حضاريًّا بعد الاستقلال إلى فرنسا وإسبانيا... عضلات مفتولة شابة - قد عاد بضياع تجلى في الوطن وفي العنفوان الذي أكله الإسمنت، الذي تهيكلت به مدن الروم بعد أن حوّلت السندباد المغاربي إلى هيكل عظمي فاقد للحياة:[١٦].

هوذا الوطنُ الحلمُ أمامك

أجهشْتَ له حين رأيْتَ سنابله الخضر

وهلّل للرحمن وكبّر

....

ما اسمك؟

من أي بلاد أنت؟

توقظك الدهشة

تصحو

فإذا الجمرك روم

الشرطة في الشارع روم

الشاشة في بيتك روم

زوجك، أبناؤك روم!!

وتتعمق الهزيمة حينما يرحل الشاعر عبرها إلى فضاء العصر الجاهلي، إلى امرئ القيس الذي حاول ذات مرّة أن ينتصر لنفسه، وأن يتحرر أو يثأر لأبيه من خلال الوهم الكامن في قيصر الروم، وهو التحرير الذي لم يقع، فالشاعر يستغل هذا الموقف ليضمنه موقف أبيه، أو هذا المغاربي الذي هاجر الوطن طالبا الحياة في بلاد الروم، تاركا «كنْدة»، كما تركها امرؤ القيس أطلالاً بلا جدوى، يقول الربّاوي:[١٧]

كندة أطلال

بعرُالآرام كحب الفلفل

في ساحتها الدكناء تبعثر

أنى لك أن تجعلها مملكة

لا تغرب عنها الشمس

وأنت صغيرًا ضيَّعتَ

كبيرا حملتَ دَمَ الوطن المقهور

هجرتَ ممالكه الظمأى

فالهم أمامك

والهمُّ وراءك

ليس لك اليوم سوى

أن ترسو في صدر حبيبك

أن تطلب منه الرحمة

قيصر لا تنثر عيناه الرحمة

إن القصيدة شاهدة على الاستعمال الفني، الذي يحيلنا إلى التعامل الجيد مع الموروث، فالرّباوي قد استغل الصيغ الرامزة من الماضي ليعمق بها رؤيته المعاصرة، وليدلل بها على متغير حضاري سلبي، أصاب أهل المغرب العربي بعد الاستقلال حين أبحروا ضد الذاكرة، أو ضد الذات، وهو الإبحار الذي بدأه امرؤ القيس، وامتدت رسماته في واقع العرب والمسلمين الآن...!! ■

●●●

الحواشي

١- الشعرية العربية :٨٧

٢- زمن الشعر :٧٦.

٣- مجلة فصول/ مج ٤/ع٤: ٣٧٥.

٤- التراث بين موقفين، مجلة الموقف ع/١٠: ٦٢.

٥- الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد:٩٩ -١٠٠.

٦- النصوص والمطالعة العربية.

٧- سقط الزند:٧.

٨- التراث بين موقفين، مجلة الموقف: ع١٠/٦٦.

٩- موقف إزاء التراث، مجلة المسلم المعاصر: ع٩.

١٠- جمالية الأدب الإسلامي:٨٢.

١١- الثابت والمتحول في الثابت والمتحول:٦.

١٢- آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي :١/٢١٧-٢١٨.

١٣- المصدر نفسه :٢١٨.

١٤- الدخان:٢٥-٢٩.

١٥- الأعشاب البريّة:٣٤-٣٥.

١٦- المصدر نفسه :٢٥.

١٧- المصدر نفسه :٣٠-٣١.

المصادر والمراجع

١- **آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيم**، ط١، الجزائر، ١٩٨٧م.

٢- **الأعشاب البرية**، لمحمد علي الرباوي، ط١، المغرب، ١٩٨٥م.

٣- **التراث بين موقفين**، للدكتورة حسنة الوتراكلي، مجلة الموقف، ع١٠/الرباط.

٤- **الثابت والمتحول في الثابت والمتحول**، للدكتور حسن الأمراني، مجلة المشكلة، ع١٠.

٥- **جمالية الأدب الإسلامي**، لمحمد إقبال عروي، ط١، المكتبة السلفية، الدار البيضاء، ١٩٨٦م.

٦- **زمن الشعر**، لأدونيس، ط١، دار العودة، بيروت، ١٩٧٢م.

٧- **سقط الزند**، لأبي العلاء المعري، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢م.

٨- **الشعرية العربية**، لأدونيس، دار الآداب، بيروت.

٩- **موقف إزاء التراث**، للدكتور عماد الدين خليل، مجلة المسلم المعاصر، ع٩، ١٣٩٧هـ.

١٠- **الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد**، للدكتور أحمد بسام الساعي، ط١، دار المنارة، جدّة، ١٤٠٥هـ.

«أين التوراة؟»

أين كتاب موسى عليه السلام؟

د. حسن مصطفى الباش
دمشق - سوريا

لا شك أنّ الكتاب الذي آتاه الله موسى ﷺ كان هدى ورحمة، وكان إمامًا وأساسًا لعقيدة بني إسرائيل. وآيات القرآن الكريم أوضحت أنّ هذا الكتاب يحوي مواعظ وأحكامًا كثيرة.

والتوراة التي أنزلها الله سبحانه وتعالى ليست سوى أحكام ومواعظ، لا تختلف عن مضمون كتاب موسى. لكن التوراة كاسم انسحبت على عدد من الكتب التي اختلفت فيما بينها في مضمونها وشكلها. فهناك ١- التوراة السامرية. ٢- والتوراة العبرية. ٣- والتوراة اليونانية أو السبعية.

١- **التوراة السامرية:** لا يؤمن السامريون إلا بأسفار خمسة، ويسمونها أسفار موسى، وهي سفر التكوين، وسفر الخروج، وسفر العدد، وسفر اللاويين، وسفر التثنية.

٢- **التوراة العبرية:** وفيها تسعة وثلاثون سفرًا.

فإضافة إلى أسفار موسى الخمسة يوجد أسفار أخرى تبلغ أربعة وثلاثين سفرًا، وهي: ١- يشوع. ٢- القضاة. ٣- راعوث. ٤- صموئيل الأول. ٥- صموئيل الثاني. ٦- الملوك الأول. ٧- الملوك الثاني. ٨- أخبار الأيام الأول. ٩- أخبار الأيام الثاني. ١٠- عزرا. ١١- نحميا. ١٢- استير. ١٣- أيوب. ١٤ المزامير. ١٥- الأمثال. ١٦- الجامعة. ١٧- نشيد الأنشاد. ١٨- أشعياء. ١٩- إرمياء. ٢٠-مراثي إرميا. ٢١- حزقيال. ٢٢- دانيال. ٢٣- هوشع. ٢٤- يوئيل. ٢٥- عاموس. ٢٦- عوبيديا. ٢٧- يونان. ٢٨- ميخا-٢٩ - ناحوم. ٣٠- حبقوق. ٣١- صفنيا. ٣٢- حجي. ٣٣- زكريا. ٣٤- ملاخي.

٣- **التوراة اليونانية:** إضافة للأسفار السابقة، يزيدون خمسة أسفار أخرى، هي: طوبيا، ويهوديت، والحكمة، ويشوع بن سيراخ، وباروخ، والمكابيين الأول والثاني.

ويقول السامريون: إن الأسفار العبرانية الأربعة والثلاثين لا نعترف بها؛ لأنّ نص التوراة الحقيقية

يقول: إن بني إسرائيل لا يعرفون ولم يعرفوا نبيًّا بعد موسى مثله. فكيف إذًا يُطلق على الأسفار الزائدة أسفار الأنبياء؟

على أيّ حال؛ إنّ ما يتداوله اليهود اليوم كتاب يطلقون عليه التوراة. وهذا الكتاب دوّن على يد عزرا أيام السبي البابلي، ولا ندري هل ضُمّ فيه كتاب موسى أم لا؟ على أن البحث عن كتاب موسى عليه السلام بين نسخ التوراة تكتنفه الصعوبة البالغة حين يُدرس التوراة دراسة معمقة يجد كتابًا يخالف كل تعاليم الوحدانية، ويشوّه صور الأنبياء جميعًا، وتتناقض تواريخه وتعاليمه وأحكامه بعضها مع بعض، مما يؤكد أنّ هذا الكتاب المسمى التوراة ليس التوراة التي أنزلها الله سبحانه وتعالى، ولا تضم في ثناياها كتاب موسى عليه السلام.

ومع الموازنة بين ما أشار إليه القرآن الكريم وبين ما جاء في هذه التوراة نجد الاختلافات جذريّة، وتشير إلى نفسها من غير عناء.

يقول تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا**﴾[1].

يقول تعالى: ﴿**وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ**﴾[2].

ومع العودة إلى الآيات التي ورد فيها كتاب موسى عليه السلام نجد أنّ هذا الكتاب آتاه الله موسى رحمةً وهدى وإمامًا وموعظة.

أما عندما نراجع الأسفار الخمسة التي نسبت إلى موسى عليه السلام، وهي التكوين والخروج والعدد واللاويين والتثنية، فإننا ملزمون أولاً بمعرفة نسبتها إلى النبي موسى من عدمها، ومن ثم لا بدّ من مراجعة أسلوبها ولغتها وتاريخ كتابتها والتحقق من كاتبها. ومن ثم مقابلة مضمونها بمضمون كتاب موسى الذي أشار إليه القرآن الكريم في عدّة مواقع.

من المعروف أنّ اليهود يضعون قواعد صارمة لنشر دينهم وكتبهم. فالتوراة العبرانية لم يترجمها اليهود، ولم يفكروا يومًا بنشرها. وأثبتت الأخبار التاريخيّة أنّ الذين ترجموا التوراة من العبرانية هم المسيحيون، الذين أتوا بعد عيسى عليه السلام بوصفهم أنهم كانوا من اليهود العبرانيين. وقد ورد في الإصحاح الثالث والعشرين (حينئذ خاطب يسوع الجموع وتلاميذه قائلاً: على كرسي موسى جلس الكتبة والفريسيون. فكل ما قالوا لكم أن تحفظوه فاحفظوه وافعلوه ولكن حسب أعمالهم لا تعملوا؛ لأنهم يقولون ولا يفعلون).

وقد فهم تلاميذ المسيح أنّ هذا القول يعني حفظ التوراة والإنجيل معًا ونشرهما. ولما كان المسيح عليه السلام ينتسب من ناحية أمّه إلى بني إسرائيل العبرانيين، فقد أهملوا التوراة السامرية، واعتمدوا التوراة العبرانية. وكان لهم الدور الأول في نشر تلك التوراة على الرغم من أنّ اليهود لم يرغبوا ولم يعملوا على نشر التوراة أو ترجمتها؛ لأنهم يعتقدون أنّ اليهوديّة دين خاصّ بقبائل إسرائيل، ولا يجوز أن يطلع على عقيدتهم أيّ من الغرباء، أو أي منتسب لدين آخر. وعندما قام المسيحيون بترجمة التوراة العبرانية إلى اللغة اليونانية، وغيرها من اللغات، لعبت في الترجمة الأهواء والأذواق. وطبيعي أن ترجمة أي كتاب إلى لغة أخرى غير لغته يفقده كثيرًا من الدقّة، وكثيرًا من الدلالات.

ولهذا حينما نوازن بين التوراة العبرانية المترجمة والتوراة السامرية سنجد مئات من

الاختلافات اللفظيّة والتاريخيّة، وكذلك في سمات الشخصيات. وبخاصة شخصيات الأنبياء.

متى دونت التوراة؟

لقد أصبح من المتفق عليه لدى الدارسين والباحثين في التوراة والكتب القديمة الخاصّة باليهود أن تدوين التوراة تم على يد عزرا الكاتب أيام السبي البابلي.

ومنذ وفاة موسى عليه السلام وحتى سبعمائة سنة ظلّت التوراة التي أنزلها الله، وكذلك كتاب موسى مخفيين، أو ضائعين. وتشير الدراسات إلى أنّ التوراة الحقيقية قد فقدت قبل السبي البابلي، وليس بعده، أو بسبب هجوم نبوخذ نصر على القبائل الإسرائيلية، ولعلّ أكثر الاحتمالات لسبب إخفاء التوراة وكتاب موسى أنّ بني إسرائيل أنفسهم هم من أخفوهما. وقد تنبأ موسى عليه السلام بأن بني إسرائيل سوف يزيغون عن طريقه ويحرفون كلام الله.

وفي سفر التثنية ما يشير إلى ذلك. فقد جاء على لسان موسى في هذا السفر ما نصّه: «وقال الرب لموسى هو ذا أيامك هو ذا أيامك قد قربت لكي تموت، ادع يشوع وقِفَا في خيمة الاجتماع لكي أوصيه، فانطلق موسى ويشوع ووقفا في خيمة الاجتماع، وقال الرب لموسى: ها أنت ترقد مع آبائك، فيقوم هذا الشعب ويفجر وراء آلهة الأجنبيين في الأرض التي هو داخل إليها في ما بينهم، ويتركني وينكث عهدي الذي قطعه معه».

ويقول: «فعندما كمّل موسى كتابة كلمات هذه التوراة في كتاب إلى تمامها. أمر موسى اللاويين حاملي تابوت عهد الرب قائلاً: خذوا كتاب التوراة هذا وضعوه بجانب تابوت عهد الرب الهكم؛ ليكون هناك شاهدا عليكم؛ لأني أنا عارف تمردكم ورقابكم الصلبة. هوذا وأنا بعد حيّ معكم اليوم قد صرتم تقاومون الرب، فكم بالحري بعد موتي. اجمعوا اليّ كل شيوخ أسباطكم وعرفائكم لأنطق في مسامعهم بهذه الكلمات، وأُشهد عليهم السماء والأرض. لأني عارف أنكم بعد موتي تفسدون وتزيغون عن الطريق الذي أوصيتكم به، ويصيبكم الشر في آخر الأيام»[٣]

وحسب نص التوراة قال موسى لبني إسرائيل: إنني أصبحت ابن مئة وعشرين عامًا، ثم تحدث لهم عن التوراة وأوصاهم أن يحفظوا ما فيها.

إن النص السابق يشير بوضوح إلى أنّ موسى قبل أن يموت بأيام كتب لبني إسرائيل هذه التوراة حسب ما جاء في النص. وهذا يعني أنّ كتاب موسى الذي آتاه الله في سيناء سبق كتابة هذه التوراة بثمانين سنة.

وبعد موت موسى عليه السلام تسلم كتاب التوراة اللاويون؛ أي أولاد هارون، ولم تنشر نسخ منها في بني إسرائيل، لكن التوارة تشير إلى أن يشوع نسخ نسخة خاصة به نقلاً عن نسخة النبي موسى عليه السلام، واحتفظ بها لنفسه، ولم يطلع عليه أحد غيره. ولا أحد يعرف ماذا حدث لنسخة موسى؛ لأنّ التوراة لا تأتي على ذكرها بعد موت موسى. وفي زمن سليمان عليه السلام لم يرد ذكر لهذه التوراة أيضًا ولا لتوراة يشوع.

وتشير التوراة إلى أنه في عهد الملك يوشيا بن آمون ٦٤١-٦١١ق.م؛ أي بعد موسى ب٧٠٠ سنة، أرسل الملك المشار إليه أحد موظفي قصره، واسمه شافان بن أصليا بن مشلام إلى ما يسمى معبد أورشليم؛ ليحسب مع كاهنه الأعظم حلقيا النقود التي دخلت ما يسمى الهيكل من الزائرين لكي تصرف على تعميره وترميمه، فيجد الكاهن

كتاب التوراة في بيت الرب، ويعطيه لشافان، فيقرؤه ثم يذهب به إلى الملك، وقال: «قد دفع إلى حلقيا الكاهن كتابًا، وقرأه أمام الملك، فلما سمع الملك كلام كتاب التوراة مزق ثيابه»... إلى آخر النص.

وفي هذا ما يشير إلى أنّ كتاب التوراة ظلّ ضائعًا أو مخفيًّا طوال سبعمائة سنة، وعثر عليه مصادفة. وقد يكون هذا الكلام تلفيقًا من كاتب التوراة، أو قد يكون شافان اتفق مع الكاهن على كتابة هذا الكتاب لحاجة القوم إليه. أو قد يكون الكاهن نفسه قد ألّف هذا الكتاب لغاية في نفسه.

فبعد سبعمائة سنة من موت موسى ماذا جرى لما كتبه؟ إذا كان كُتب بالفحم فما أسرع أن يمحى، وإذا كان قد نُقش بالإزميل على حجر فهو بالتأكيد ليس كتابًا، إنما وصية صغيرة، أراد موسى من ورائها أن يذكر قومه بالاستقامة مع الله. على أيّ حال؛ قول التوراة إنّ هذا الكتاب هو التوراة فيه من التناقض الصارخ ما يكفي لرفضه، إذ كيف يعقل أن يعثر على التوراة بعد انقضاء هذه المئات من السنين، وقد جاءت أسفار طويلة قبل هذا الحديث؟ هل أعادوا ترتيب الأسفار ترتيبًا جديدًا أم أنّ ما سبق العثور على هذا الكتاب ليس سوى كلام من تأليف من دوّن التوراة في السبي البابلي؟

وخلال هذه المئات من السنين ظل بنو إسرائيل من غير كتاب يسترشدون به. وقد كان الأنبياء والكهنة يقودونهم في عبادتهم ومعاملاتهم دون كتاب. وتورد نصوص التوراة أن ملك الفرس كلّف عزرا في أثناء السماح لبني إسرائيل بالعودة لاستعمار فلسطين بكتابة التوراة بعد أن أعطاه صلاحيات كبيرة جدًا.

وقد جاء ما يشير إلى ذلك في سفر عزرا، حيث يقول:

«وهذه صورة الرسالة التي أعطاها الملك ارتحشتا لعزرا الكاهن كاتب كلام وصايا الرب وفرائضه على إسرائيل. عن ارتحشتا ملك الملوك إلى عزرا الكاهن كاتب شريعة إله السماء»[٤].

والمدقق في حياة المسبيين من بني إسرائيل يجدهم قد عاشوا ما بين ٥٠ و٧٠ عامًا دون أن يكون بين أيديهم كتاب موسى، أو التوراة أو أي كتاب آخر يستندون عليه في صلواتهم وتعبدهم ومعاملاتهم.

وتورد التوراة أن عزرا عندما عاد إلى القدس راح يقرأ عليهم سفرًا يسمى سفر شريعة موسى،وقد قرأه على عامّة الشعب، واستغرقت قراءته سبعة أيام. إنّ هذا يذكرنا بالتوراة التي عثر عليها الكاهن، وأعطاها للملك حلقيا، حيث قرئت في جلسة واحدة لم تستغرق بضع دقائق، في حين تستغرق قراءة سفر شريعة موسى سبعة أيام. وهذا يعني أنّ الكتابين لا يمت بعضهما لبعض بأيّ صلة.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو هل كان عزرا يملك كتاب التوراة سلفًا أم أنه عثر على سفر شريعة موسى مخفيًا عند بعض المسبيين، أم أنه هو نفسه ألّف هذا الكتاب المسمى التوراة؟ ثم كيف استطاع تأليفه وفيه من الأسفار الكثير الكثير؟ ويرى بنو إسرائيل أن عزرا هو الذي أعاد كتابه التوراة التي حوت الأسفار الخمسة. فهل كان سفر شريعة موسى يعني هذه الأسفار الخمسة؟ أم أنّ هذا السفر منفصل عن تلك الأسفار، وله خصائصه ولغته؟

يرى بعض الباحثين والدارسين للعهد القديم أنّ موسى كتب بنفسه بأمر الرب سفرًا يسمى «سفر حروب الرب» يحتوي على قصة الحرب ضد

العماليق. وهناك إشارة إلى سفر آخر يُسمّى «سفر العهد» قرأه موسى أمام بني إسرائيل عندما عقدوا عهدًا مع الرب، ويرجح بعض الباحثين أنّ هذا السفر متضمن في الإصحاح العشرين من سفر الخروج الحالي. وهنالك ذكر لسفر يسمى توراة الرب، أو توراة الله، ثم شرح موسى الشرائع التي سنّها، أخذ من الشعب ميثاقًا جديدًا بأن يظلوا خاضعين للشريعة، ثم كتب ذلك كلّه في سفر توراة الله. ثم قطع يشوع عهدًا مع بني إسرائيل بعد موت موسى وكتبه فيما يسمى سفر توراة الرب.

ولكن سبينوزا يطرح سؤالاً يقول: أين سفر الله أو توراة الرب؟

ويجيب: «لما لم يكن لدينا أي سفر يحتوي على عهد موسى، وفي الوقت نفسه على عهد يشوع، فيجب أن نعترف ضرورة بأنّ هذا السفر قد فقد، ونستنتج إذًا أن سفر توراة الله هو الذي كتبه موسى لم يكن من الأسفار الخمسة الحاليّة، بل كان سفرًا مختلفًا كلية»[٥].

ويرى سبينوزا، بناء على ما جاء في الأسفار الحاليّة، أنّ سفر توراة موسى (توراة الله) الذي كتبه موسى كان صغيرًا جدًّا؛ لأنّ واضع التوراة الحالية ذكر أن موسى أعطاه الأحبار، ثم طلب قراءته أمام الشعب في أوقات معلومة. وهذا يدل على أنه كان أقل حجمًا بكثير من الأسفار الخمسة؛ إذ كان من الممكن قراءته كلّه في مجمع عام، بحيث يفهمه الجميع[٦].

وما قاله الدارسون حول الوثوق بالأسفار الخمسة وكاتبها يذكرنا بما جاء في القرآن الكريم عند الحديث عن كتاب موسى وألواح موسى؛ إذ إنّ موسى عليه السلام علّم بني إسرائيل أحكام وتشريعات ما أنزل عليه آنذاك في ظرف زمني ومكاني محدد.

لقد قرر العلماء والتاريخيون أن عزرا هو الذي كتب التوراة أو دونها بعد أن جمع القصص، وبعض الأحكام التي كان يحفظها كبار السن من بني إسرائيل.

ولكن إذا كان عزرا قد كتب التوراة بأمر من ملك الفرس، فهل كان مضمون التوراة العقيدي يخالف العقيدة التي كان عليها ملك الفرس؟ وكيف سمح بذلك دون أن تكون له قيمة كبرى في هذا الكتاب؟ ودون أن يُدخل عزرا اسم هذا الملك في متن النص التوراتي ويمجده؟ الواقع أنّ النص التوراتي يشير لنا بوضوح إلى ما فعله عزرا، والواقع أن عزرا عندما لبى دعوة كورش الملك الفارسي، ومن بعده من خلفه، أراد أن يجعله قديسًا كبيرًا حتى بلغ مقام المسيح المنتظر.

ففي سفر إشعياء يرد النص الآتي: «هكذا يقول الرب لمسيحه لكورش الذي أمسكت بيمينه لأدوس أمامه أممًا وأحل أجزمة ملوك لأفتح المصراعين، فلا تغلق الأبواب، إنني أمشي أمامك، وأمهّد الهضاب وأحطم مصراعي النحاس»[٧].

ومن المعروف أن الفرس لم يكونوا موحدين، بل كانوا وثنيين، ولكن كاتب التوراة أراد أن يكافئ كورش ومن بعده على ما فعله لبني إسرائيل في السبي البابلي، فرفعه إلى درجة القديسين.

ثم إنّ التقديس لملوك الفرس يستمر حتى زمن عزرا، حيث إنه بعد أن كتب ما يحلو له من التوراة قام بقيادة قافلة كبيرة من المسبيين إلى فلسطين. وهناك ألقى على بني إسرائيل ما دوّنه، وسماه سفر الشريعة.

وقد جاء في سفر عزرا ما يشير إلى أنّ هذا الكتاب دمج بين شريعة بني إسرائيل وشريعة الملك الفارسي.

فقال: «وكل من لا يعمل بشريعة إلهك وشريعة الملك فليقض عليه عاجلاً إما بالموت أو بالنفي أو بالحبس»[٨].

والواقع أنه «ليس من المعقول أن يقدم عزرا شريعته على شريعة الملك، وإلا لعزل فورًا وحكم عليه بالخيانة. وفي ظل هذا المنصب كتب عزرا التوراة، وقرأها على بني إسرائيل، وقد عكس في التوراة الظروف الاجتماعية والحياة الفكرية للشعب اليهودي والعقائد الوثنية، التي كانت حاكمة على المجتمعات المحيطة بهذا الشعب، والذي اكتسب الكثير من عاداتها وتقاليدها وعقائدها»[٩].

وفي جميع الأحوال لا يُعرف عن عزرا الذي كتب التوراة عنه إلا أنه من نسل هارون حسب ما جاء في التوراة. وكان يعرف الكتابة، ويعمل عند ملك الفرس. أمّا من أين أخذ هذه النصوص والقصص المدوّنة في التوراة، فهناك التباس وغموض كبيران حوّل ذلك. وكل ما قاله الدارسون لا يعدو كونه افتراضات وتوقعات ليس أكثر.

أسلوب الغائب والحاضر

من الأمور الملفتة للنظر في أسلوب كتابة الأسفار الخمسة، وما دوّنه عزرا وغيره من أحبار اليهود وبني إسرائيل وجود صيغ وتراكيب وجمل تشير بوضوح إلى أنّ كاتب هذه الأسفار ومدوّنها شخص آخر غير النبي موسى عليه السلام، ويمكن أن ترى في هذه الأسفار عدة أساليب لغويّة، مما يدل على أنّ كل أسلوب يرجع إلى كاتب واحد غير الكاتب الآخر الذي كتب بأسلوب مخالف للأسلوب الأول.

يقول رحمة الله الهندي: «وهذا الأمر لا يظهر من موضوع من موضوعات التوراة، بل تشهد عبارته أن كاتبه غير موسى، وهذا الغير جمع هذا الكتاب من الروايات والقصص المشتهرة فيما بين اليهود، ميّز بين هذه الأقوال بأنّ ما كان في زعمه قول الله، أو قول موسى أدرجت تحت (قال الله)، أو قال موسى، وعبر عن موسى في جميع الموضوعات بصيغة الغائب. ولو كان التوراة من تصنيفه لكان عبر عن نفسه بصيغة المتكلم، يقتضي زيادة الاعتبار، والذي يشهد له الظاهر مقبول ما لم يقم على خلافه دليل قوي، ومن ادعى خلاف ذلك الظاهر، فعليه البيان»[١٠].

وقد جاء في التوراة: «فمات هناك موسى عبد الرب في أرض موآب حسب قول الرب، ودفنه في الجواء في أرض موآب، مقابل بيت فغور، ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم»[١١].

فهذا النص لا يمكن أن يكون وحيًا أوحي به إلى موسى؛ لأنّ الكلام هنا لمدوّن أسفار موسى، ويتضح ذلك من قوله فمات موسى؛ إذ كيف يضمون هذا الكلام إلى سفر التثنية، ويزعمون أنّ أسفار موسى الخمسة تضم سفر التثنية. فهل يعقل أنّ موسى بعد أن مات يقول عن نفسه إنّ موسى بعد أن مات ودفن، ولم يعرف إنسان قبره؟

ومن أمثلة ما يعبر عن أنّ كاتب التوراة رجل آخر غير موسى قول التوراة: «وكان الكنعانيون حينئذ في الأرض»[١٢]. وهذا يدل على أنّ كاتب التوراة كتبها بعد التسرب الإسرائيلي إلى أرض كنعان. وقد تكررت العبارة كثيرًا ومثلها كثير وبخاصة عندما يتحدث كاتب التوراة في سفر التكوين عن تنقل إبراهيم أو عن الملوك أو عن يعقوب وبقية الشخصيات النبوية الوارد ذكرها في سفر التكوين.

وإذا راقبنا سفر التكوين حتى آخره لا نجد

مقالات

ذكرًا لموسى فيه، وكان الكاتب دومًا يتحدث واصفًا ما جرى، ولم ترد إشارة إلى أنّ هذا السفر كان وحيًا أو كلامًا من الله لموسى، وعندما ندخل سفر الخروج نجد صيغة الكلام نفسها تقوم على السرد والوصف، فنرى مثلاً: وذهب رجل من بيت لاوي، وأخذ بنت لاوي فحبلت المرأة وولدت ابنًا. فهل كان هذا الكلام هو حديث موسى أم هو كلام الرب؟

وتقول: وحدث في تلك الأيام لما كبر موسى.. فقوله: «وحدث في تلك الأيام» يدل على أنّ الكاتب يتحدث عن زمن غابر بعيد عن زمنه، وليس لموسى علاقة بذلك.

ثم نرى: فنهض موسى وأنجدهن وسقى غنمهن. فهل يتحدث موسى عن نفسه بهذا الأسلوب، فالمفترض أن يقول ونهضت وأنجدت وسقيت.

وقوله: فارتضى موسى أن يسكن مع الرجل. فأعطى موسى صفورة ابنته.

وقوله: وأما موسى فكان يرعى غنم يثرون حميه كاهن مديان.

وفي جميع الأسفار، وبخاصة سفر الخروج، نرى كاتب التوراة يتحدث بأسلوب الغائب حيث يكتب: فقال موسى. فقال الله، أو قال الرب.

وهذا يدل على أنّ كاتب التوراة يتحدث عن زمن مضى بعيد عنه، فهو يتحدث على سبيل السرد القصصي التاريخي، ولو كانت هذه الأسفار وحيًا أو كلامًا صادرًا عن الله لتغير الأسلوب من الحديث باسم الغائب إلى الحديث باسم الحاضر أو المتكلم.

إنّ مادة هذه الكتب واسعة جدًّا، وقد نشأت وصيغت على امتداد قرون كثيرة؛ ولذلك فهي بعيدة كل البعد عن كتاب موسى ووحي الله سبحانه وتعالى؛ إذ لو كانت وحيًا لتحدث موسى عليه السلام أنه تلقاها مباشرة من الله، ودوّنت وظلّت على حالها. ولكنها لم تدوّن ولم تبق على حالها، بل هي مخالفة كلية لما نزل على موسى من كتاب.

يقول رحمة الله الهندي: «لا يقدر أحد أن يدعي بالنسبة إلى بعض الفقرات وبعض الأبواب أنها من كلام موسى، بل بعض الفقرات تدل دلالة بينة أنّ مؤلف هذا الكتاب لا يمكن أن يكون قبل داود عليه السلام. بل يكون إما معاصرًا له أو بعده. وعلماء المسيحية يقولون بالظن ورجمًا بالغيب إنها من ملحقات نبي من الأنبياء. وهذا القول مردود؛ لأنه ادعاؤهم المحض بلا برهان؛ لأنه ما كتب نبي من الأنبياء في كتابه أني ألحقت الفقرة الفلانية في الباب الفلاني من الكتاب الفلاني. ولم يثبت ذلك بدليل قطعي»[١٣].

ويدعي بعض علماء اليهود أنّ عزرا كتب التوراة بالإلهام، بمعنى أنّ الله ألهمه التوراة، وهذا يعني أنّ كتاب موسى وتوراته بعد أن انعدما كتبه عزرا بالإلهام مرة أخرى، والواقع أنّ عزرا لم يعد إلى كتاب موسى، ولو شفاهية عندما دوَّن توراته. ولو كان ما كتبه عزرا إلهامًا لما وجدنا اختلافًا واضحًا بين نسخ التوراة السامرية والعبرانية واليونانية.

يقول السامريون: «إنّ عزرا هو الذي كتب هذه التوراة، وأنه حرف كلام الله وغيّر وبدّل عمدًا. بمحض إرادته، ولم تكن التوراة ضائعة فكتبها، بل استبدل الحق بالباطل».

ويقول أبو الفتح بن أبي الحسن السامري في تاريخه: إن الفرس لما سمحوا لليهود بالعودة إلى ديارهم طلبوا منهم أن يتّحدوا تحت رئاسة واحدة،

وتكون لهم عاصمة واحدة؛ ليسهل التعامل معهم، فأصر بنو مملكة إسرائيل (السامرة) أن تكون الرئاسة فيهم، وأن يكون هيكلهم في نابلس، وهو القبلة، وأصر بنو مملكة يهوذا (القدس) أن تكون الرئاسة فيهم، وأن يكون هيكلهم في القدس. واشتد العداء بينهم من أجل ذلك، فغيّر فريق القدس نصوص التوراة التي عنده لصالحه وخلفوا الخط العبري. ويتابع قوله: إنّ تحريف التوراة قد تم على يد اليهود العبرانيين، بعدما منع السامريون العبرانيين من بنائهم الهيكل بوساطة ملك فارس بعد الرجوع من سبي بابل مباشرة، وباعتراف السامري، فإنّ عزرا وزربابل هما اللذان ابتدعا التوراة الجديدة. عزرا لأنه من نسل الكهنة أبناء هارون، وكذلك زربابل؛ لأنه من نسل داود من سبط يهودا من النسل الملكي الحاكم[١٤].

رأي علماء اليهود بنسب التوراة

لم يقتصر الشك في نسب التوراة على العلماء العرب والمسلمين، إنما كان لعلماء اليهود، وبعض أحبارهم آراء غاية في الأهميّة؛ فهم من عرف لغة التوراة وخفاياها وتفسيراتها، وقد بلغ بعضهم أعلى مراتب العلم اللاهوتي اليهودي. ولم تكن آراؤهم نتيجة هوى أو تعصّب، أو بسبب ضغوط سياسية، أو دينيّة. ولعلّ ما يدلل على قوة حججهم مناقشتهم لنصوص التوراة مناقشة عميقة؛ تعالج المعنى واللفظ والتاريخ وجميع الحيثيات الأخرى.

وقد عرف من هؤلاء السموأل بن يحيى المغربي المتوفى سنة ٥٧٠ هـ، أي في القرن الحادي عشر الميلادي. ومنهم الحبر الأكبر صموئيل الأورشليمي، الذي كتب ما يُسمى الرسالة السبيعية، ومنهم المؤرخ اليهودي السامري أبو الحسن الصوري. وهناك من العلماء المحدثين من سلك الطريق نفسه كالفيلسوف سبينوزا.

- **السموأل:**

وهو أشهر القدامى، فهو ابن أحد الأحبار، تتلمذ على يديه، وعرف الكثير من أسرار التوراة والعقيدة اليهودية. ثم هاجر من المغرب باتجاه الشرق حتى استقر في فرغانه واهتدى للإسلام، وألّف كتابه المشهور (غاية المقصود في إفحام اليهود)، وعلى الرغم من صغر كتابه إلا أنه يقسمه على فصول، كل فصل يحمل عنوانًا يدل على فحواه، وهو الرد على التوراتيين، وإظهار تحريفهم للتوارة.

وقد كان للسموأل رأي في نسب هذه التوراة، فيرى أنها كتاب عزرا، وليس كتاب موسى عليه السلام، يؤكد أنّ علماء اليهود وأحبارهم كافة لا يقرون بنسب هذه التوراة إلى موسى، أو أنها نزّلت عليه.

ويُرجع السموأل حجته بأنّ هذه التوراة ليست كتاب موسى إلى سببين رئيسين:

السبب الأول: طبيعة تدوين هذه التوراة، وما حوته من أساليب كتابية متنوعة.

والسبب الثاني: الظروف الخارجية والداخلية التي مرَّ بها بنو إسرائيل عبر مئات السنين منذ انقضاء عهد موسى عليه السلام، حتى أواخر أيام السبي البابلي.

ويرى السموأل أن موسى عليه السلام صان التوراة وأخفاها عن بني إسرائيل، ولم ينشرها بينهم، وإنما سلمها إلى بني عشيرته من اللاويين. ويورد السموأل دليلاً من التوراة، حيث يرد فيها قولها: «وكتب موسى هذه التوراة ثم دفعها إلى الأئمة أولاد ليوي»، وكان بنو هارون قضاة اليهود وحكامهم؛ لأنّ الإمامة وخدمة القرابين وبيت المقدس كانت موقوفة عليهم.

ويقودنا - أي السموأل - إلى ما قلناه إن موسى لم يكن على ثقة ببني إسرائيل، وقد أوردنا نصًّا من التوراة يقول فيه موسى: إنهم وهو حي ارتدوا عن دينه فكيف يكون حالهم بعد موته؟

ويرى السموأل أن موسى عليه السلام لم يبذل من التوراة لبني إسرائيل إلا نصف سورة يقال لها (ها أزينو)؛ فإنّ هذه السورة من التوراة هي التي علمها موسى بني إسرائيل «وكتب موسى هذه السورة، وعلمها بني إسرائيل». وأيضًا إنّ الله قال لموسى: «وتكون لي هذه السورة شاهدًا على بني إسرائيل». وأيضًا إنّ الله قال لموسى عن هذه السورة، لأن هذه السورة لا تنسى من أفواه أولادهم.

والواقع أنّ السموأل يلفت انتباهنا إلى عدّة مسائل:

١- فمن المعروف أن هارون مات قبل موسى عليهما السلام. ومعنى ذلك أنّ موسى سلم نسخة من كتابه أو من التوراة إلى أبناء أخيه هارون، وعدها أنها تخصهم، ولا تخص غيرهم من بني إسرائيل.

٢- بعد موت موسى، وحسب نص التوراة، عهد إلى اللاويين بحفظ تابوت العهد، وما فيه مما ترك موسى وهارون. فهل بقي هؤلاء على عهدهم في حفظهم لهذا التابوت؟ ألم يخفه بعضهم. ألم يُسرق ويبدل ما فيه؟ وإلا ما معنى أنه ظل ضائعًا مئات السنين حتى اكتشف على عهد أحد ملوكهم. هذا إذا صحّتْ رواية الاكتشاف.

٣- تعرض بنو إسرائيل عبر تاريخهم القديم إلى سلسلة متلاحقة من التشريد بسبب سوء عقليتهم وسوء نواياهم وجرائمهم، وقد وصلت الشدائد عليهم حدًّا أُسروا فيه وسلبوا وأحرقت كل كتبهم وما لهم من أملاك.

وإذا عدنا إلى السموأل بن يحيى المغربي نراه يورد أمورًا كثيرة، وفي عدّة مواقع من كتابه تشير بوضوح إلى تبديل التوراة وإلى أسباب هذا التبديل.

يقول: «علماؤهم وأحبارهم يعلمون أن هذه التوراة التي بأيديهم لا يعتقد أحد من علمائهم وأحبارهم أنها المنزلة على موسى البتة؛ لأنّ موسى صان التوراة عن بني إسرائيل، ولم يبثها فيهم، وإنما سلمها إلى عشيرته أولاد لاوي، ودليل ذلك قول التوراة: (ويحتوب موشى إث هتورا هزوث وتيناه الهكو هنيم بني ليوى)، وتفسيره: وكتب موسى هذه التوراة ودفعها إلى الأئمة بني ليوى. وكان بنو هارون قضاة اليهود وحكامهم؛ لأنّ الإمامة وخدمة القرابين وبيت المقدس كانت موقوفة عليهم. ولم يبذل موسى من التوراة لبني إسرائيل إلا نصف سورة، يقال لها ها أزينو. فإنّ هذه السورة من التوراة هي التي علمها موسى بني إسرائيل ذلك قوله: «ويحتوب موشا إث هشيرا هروث وتلمذاه لبني إسرائيل»، وتفسيره: «وكتب موسى هذه السورة وعلمها بني إسرائيل».

وقال الله لموسى أيضًا عن هذه السورة شاهدًا على بني إسرائيل. وأيضًا فإنّ الله قال لموسى عن هذه السورة (كي لوتشاخاح بغيررعو) وتفسيره: لأنّ هذه السورة لا تنسى من أفواه أولادهم. ويعني أنّ هذه السورة مشتملة على ذم طباعهم، وأنهم سيخالفون شرائع التوراة، وأن السخط يأتيهم بعد ذلك، وتُخرب ديارهم، ويشتتون في البلاد. قل: فهذه السورة تكون متداولة في أفواههم كالشاهد عليهم، الموافق لهم على صحة ما قيل لهم.

فهذه السورة لما قال الله عنها: إنها لا تُنسى من أفواه أولادهم، دلّ ذلك على أن الله علم أنّ

أين التوراة؟، أين كتاب موسى عليه السلام؟

غيرها من السور تنسى. وأيضًا هذا دليل على أنّ موسى لم يعط بني إسرائيل من التوراة إلا هذه السورة، فأما بقية التوراة فدفعها إلى أولاد هارون، وجعلها فيهم وصانها عن سواهم. وهؤلاء الأئمة الهارونيون الذين كانوا يعرفون التوراة ويحفظون أكثرها قتلها بخت نصر على دم واحد يوم فتح بيت المقدس.

ولم يكن حفظ التوراة فرضًا ولا سنّة، بل كان كل واحد من الهارونيين يحفظ فصلاً من التوراة، فلما رأى عزرا أن القوم قد أُحرق هيكلهم، وزالت دولتهم، وتفرق جمعهم، ورفع كتابهم، جمع من محفوظاته ومن الفصول التي تحفظها الكهنة ما لفق منه هذه التوراة التي بأيديهم. ولذلك بالغوا في تعظيم عزرا هذا غاية المبالغة، وزعموا أنّ النور إلى الآن يظهر على قبره الذي عند بطائح العراق؛ لأنه عمل لهم كتابًا يحفظ دينهم. فهذه التوراة التي بأيديهم على الحقيقة كتاب عزرا، وليس كتاب الله. وهذا يدل على أنه - أعني الذي جمع هذه الفصول التي بأيديهم- رجل فارغ جاهل بالصفات الإلهية. فلذلك نسب إلى الله تعالى صفات التجسيم والندامة على ماضي أفعاله. والإقلاع عن مثلها وغير ذلك. ومما يستدل به على بطلان تأويلاتهم وإفراطهم في التعصّب وتشديد الإصر ما ذكروه في تفسير هذه الآية (ريشيت بكوري إذ ماتحا تأبي بيث آدوناي الوهيما لوتسل كدي باحليب أمّو) وتفسيره: بكور ثمار أرضك تحمل إلى بيت الله ربك، لا تنضج الجدي بلبن أمه. والمراد من ذلك أنهم أمروا عقب افتراض الحج عليهم أن يستصبحوا إذا حجوا إلى القدس أبكار أغنامهم وأبكار مستغلات أرضهم؛ لأنه كان فرضًا عليهم قبل ذلك أن يبقى سخولة البقر والغنم وراء أمهاتها سبعة أيام. ومن اليوم الثامن فصاعدًا يصلح أن يكون قربانًا لله.

فتوهم المشايخ البلهُ المترجمون لهذه الآية والمفسرون لمعانيها أن المشرع يريد الإيضاح هذا إيضاح الطبيخ في القدر. وهبهم صادقين في هذا التفسير فلا يلزم من تحريم الطبخ تحريم الأكل؛ إذ لو أراد المشرع الأكل؛ لما منعه مانع من التصريح بذلك. وما كفاهم هذا الغلط في تفسير هذه اللفظة حتى حرموا أكل سائر اللحم باللبن، وهذا مضاف إلى ما يستدل به على جهل المفسرين النقلة وكذبهم على الله وتشديد الإصر على طائفتهم.

ويورد السموأل سببًا آخر لكتابه توراة جديدة من قبل عزرا، فيقول: «فإن عندهم أنّ موسى جعل الإمامة في الهارونيين، فلما ولي طالوت (شاؤل) وثقلت وطأته على الهارونيين، وقتل منهم مقتلة عظيمة، ثم انتقل الأمر إلى داود، بقي في نفوس الهارونيين التشوق إلى الأمر الذي زال عنهم. وكان عزرا هذا خادمًا لملك الفرس حظيًّا لديه. عمل لهم هذه التوراة التي بأيديهم. فلما كان هارونيًّا كره أن يتولى عليهم الدولة الثانية داودي فأضاف في التوراة فصلين طاعنين في نسب داود، أحدهما قصة بنات لوط، والآخر قصة ثمار. ولقد بلغ لعمري عرضه، فإنّ الدولة الثانية التي كانت لهم في بيت المقدس لم يملك عليهم فيها داوديون بل كانت ملوكهم هارونيين. وعزرا عندهم ليس بنبي، وإنما يسمونه عزرا هسوفير وتفسيره الناسخ».

إذًا الأسباب التي يوردها السموأل منها ما هو سبب شخصي أملته الظروف الشخصية لكاتب التوراة؛ كي يدون على هواه. ومنها أسباب أخرى تعود إلى الظروف العامة التي عاشها بنو إسرائيل، ومنها الحرب المستمرة عليهم بسبب عنصرهم الفاسد في التاريخ. ومنها ما نصّت عليه التوراة من أنّ موسى لم يسمح لبني إسرائيل الاطلاع على كتابه.

- **أبو الفتح بن أبي الحسن السامري:**

وأبو الفتح يهودي سامري مؤرخ. كتب كتابًا تحت عنوان (التاريخ مما تقدم عن الآباء)، وقد طبع كتابه في ألمانيا سنة ١٨٦٥، وله أصل ألماني ومقدمة باللاتينية، وبعض الملاحظات باللغة العبرية، وقد ترجم إلى العربية، ويقول أبو الحسن السامري إنه كتبه في نابلس سنة ٧٥٦هـ.

يورد أبو الحسن السامري رأي السامريين بعزرا وبتوراته، وكيف حرّف التوراة الأولى، ثم كيف أنّ الفرس عندما سمحوا لليهود بالذهاب إلى فلسطين طلبوا منهم أن يتحدوا تحت رئاسة واحدة، وتكون لهم عاصمة واحدة؛ ليسهل التعامل معهم، فأصرّ بنو مملكة إسرائيل (السامرة) أن تكون الرئاسة فيهم، وأن يكون معبدهم في نابلس هو القبلة. وأصرّ بنو مملكة يهودا (أورشليم) أن تكون الرئاسة فيهم، وأن يكون معبدهم في القدس هو القبلة. واشتد العداء بينهم من أجل ذلك، فغيّر فريق أورشليم نصوص التوراة التي عنده لصالحه وخلفوا الخط العبراني.

يقول أبو الحسن السامري في تاريخه:

اجتمع أولاد يهوذا، الذين كانوا على نهر كوش جميعهم إلى حران، وكذلك بنو جايل وبنو حنانيا وبنو بنيامين وبنو زكري. وبنو طوبية وبنو سمعون، وجاؤوا من بابل بشعب عظيم وهم بنو مردى، ثم كتبوا إلى قوم آخرين، فجاء الجميع إلى حران، وجاء معهم كتب من زربابل بين سلسال مقدم يهوذا إلى عبدال الإمام وإلى غزي بن شمعون رئيس بيت يوسف، يقول فيها: الواجب أن تفعلوا أنتم وجماعتكم ما نقوله لكم. وهو أن نذهب إلى إيلياء، ونكون كلنا شعبًا واحدًا، فكتب عبدال وجماعته إلى زربابل وجماعته يقولون لهم: الواجب أن تأتوا أنتم وذراريكم بإخلاص ونيّة وطهارة سريرة وصحة عقيدة، ونصعد إلى الأرض التي منّ الله بها علينا، وعلى آبائنا من قبلنا، ونجيء إلى جبل البركة ومحل السكينة، الذي قد فرض الله علينا وعلى آبائنا تأدية وظائف عبادته عليه. وأن نحمل قرابيننا إليه، ونبني فيه مذبحًا، ونفعل كما أمر الله في شريعته.

ويتحدث أبو الحسن السامري عن حوار جرى بين الطرفين؛ أي السامريين والعبرانيين بشأن القبلة على أن تكون في نابلس، ثم يذكر أن الملك في ذلك الزمان اقتنع بوجهة نظر السامريين. فمنع العبرانيين من بناء هيكل في القدس.

يقول أبو الحسن السامري:

«وعرف الملك صحة قولهم ومنع البناء في بيت المقدس، وهدم ما كان اليهود قد عمروا فيه. وعظمت العداوة بين السامريين وبين اليهود، وتزايدت البغضة بينهم.

ومن عظم ما جرى على قلب اليهود كذلك قام عزرا وزربابل، ووضعوا لهم خطًّا غير الخط العبراني، وجعلوا الحروف سبعة وعشرين حرفًا، وتطرّقوا إلى الشريعة المقدسة، ونقلوها بالخط الذي ابتدعوه، وحذفوا كثيرًا من سور الشريعة المقدسة بسبب السورة الرابعة من العشر الكلمات، وذكر هرجرزيم وحدوده فيها وزادوا وأنقصوا وبدلوا وحرفوا.

ويتابع قوله: إنّ تحريف التوراة قد تمّ على يد اليهود العبرانيين بعدما منع السامريون العبرانيين من بنائهم لهيكل سليمان في أورشليم بوساطة ملك فارس بعد الرجوع من سبي بابل مباشرة»[١٥].

- **رأي الحبر الأعظم إسرائيل بن شموئيل الأورشليمي:**

نرى أنّ أعمدة هذه الشريعة الموسوية وأركانها

«أين التوراة؟، أين كتاب موسى عليه السلام؟»

التي كانت مستندة عليها، وفيها قوامها واستيلاؤها، قد انهدمت بالكلية وانعدمت، مثل إبادة الملك والرياسة وعدم وجود الأنبياء وإبطال الكهنوت وخراب الهيكل السليماني وهدم المذبح واندثار الذبائح ومحق الأسباط وما يتعلق بهم؛ لأنّ هذه الأعمدة والأركان كان قد ربط بها الله سبحانه وتعالى جميع ما يلزم من القضايا الدينيّة المشروعة في التوراة، حتى الأحكام المدنية أيضًا، فإذا انعدمت هذه اللوازم الركنيّة وبطلت كما هو مشاهد الآن نستدل من انعدامها على بطلان الديانة جميعها، بحيث تعلق الديانة بها ويرى هذا الحبر أن الله سبحانه لم يتكفل بحفظ التوراة كما تكفل بحفظ القرآن، فقال: ويظهر من ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد استخدمها إلى أزمنة معلومة محدودة غير راض بخلودها، لا بل إنه راض بانقضائها وتبديلها.

لأنه لو كان قصد الله خلود هذه الشريعة الموسوية وحفظها ودوامها لما كان هو ذاته سبحانه ربطها في كذا قضايا تنظر إبادتها وإعدامها عيانًا ظاهرًا في كل حين وآن عند العالم والغبي والعاقل والجاهل والشيخ والشاب، وجميعهم بالسواء قد ينظرون بأنها قد أعدمت وبطلت ومضى على بطلانها مئات كثيرة من السنين، وكل عاقل يرغب ثواب الآخرة قد يستدل على الانتقال منها إلى شريعة نبينا محمد المصطفى ﷺ هو أمر ضروري ولازم.

ويرى هذا الحبر أنّ الذي ألجأ الأحبار والحاخامات اليهود إلى صنع تشريع جديد، يختلف عن تشريعات التوراة، كون ترك اليهود لليهودية والعزوف عنها إلى ديانة أخرى، فيقول: وإذ رأى الأحبار والحاخامات الكثير من جماعتهم اليهود الموجودين في تلك العصور تابعين لدين هذين الرجلين النبيين العظيمين (محمد وعيسى) عليهما الصلاة والسلام، وما بقي عندهم إلا قليل من الناس كما هو مشاهد، فقد شرعوا في عمل تحريفات وتأويلات وتفسيرات مخالفة لمضامين الشهادة الواردة في التوراة بحقها.

واخترعوا آراء مستحدثة، قد رأوا أن يبقوا الباقين في دينهم إلى الآن. ومع ذلك لما كنت أتردد عندكم (اليهود) كنت أرى أن بعضًا منكم مذبذبون، ومنقسمة آراؤهم في الكثير مما ذكرته. وهم من الأناس العقلاء. وبعض منهم عارفون الحق، لكنّهم مربوطون في وظائفهم الدينيّة والأموال والأولاد والعيال، وبعضهم مغفلون غير مبالين من دخولهم تحت هذه اللعنات المذكورة التي يلتزم بالدخول تحت نيرها جمهورهم بلا محالة، بحيث لا يمكنهم عمل الوصايا المربوطة على من لم يعملها هذه اللعنات.

ثم من أقوى هذه الآراء المستحدثة أنهم قد اخترعوا لهم رأيًا أبتر ليس له عندهم سند في التوراة مطلقًا لا من موسى عليه السلام ولا من الأنبياء، وهو التقميص (التقمص) أعني أنّ الإنسان اليهودي عندما يموت، وهو غير مكمل الوصايا المشروحة، ومديون إلى الكثير منها، ووقع تحت هذه اللعنات، فيلزمه الرجوع إلى الدنيا ثاني مرّة أو ثالث مرة أو إلى أكثر من ذلك إلى أن يكمل كل الوصايا ويتخلص من جرثومة هذه اللعنات رويدًا رويدًا. ثم لما فحصت ودققت وتوصلت إلى معرفة هذه القواعد الدينيّة ورأيتها أنها حديثة، وليس لها سند في التوراة كما تكلمت سابقًا، فقلت لنفسي ويه ويه، ما الذي يحملك على قعودك في هذه الشريعة غير الممكن إتقانها والعمل بها. لا بل ممتنع أيضًا، وأنك مع جماعة اليهود أبناء جنسك واقعون تحت قصاصاتها المحررة في التوراة.

ويخلص هذا الحبر اليهودي الذي أسلم إلى نتيجة مهمَّة مفادها: أنّ الله الذي أنزل أحكام التوراة قادر على هدمها. وهذه إشارة إلى نسخ التوراة بنزول القرآن الكريم.

فيقول: من هنا أدركت أنّ الذي بناها بحكمته هو الذي هدمها بحكمته. واحد لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون؛ إذ إنّ مقاصد الحكمتين بعيدة عن معرفة عقولنا[١٦].

آراء بعض العلماء اليهود الحديثين

تعرفنا في الصفحات السابقة ثلاثة آراء لأحبار يهود ومؤرخين خبروا التوراة ودرسوها وتعرفوا عن كثب تحريفها وإخفاء كتاب موسى عليه السلام. ونستكمل هذه الآراء والتحليلات من خلال العلماء اللاحقين، الذين هم يهود في الأصل، لكنهم أدركوا أنّ هذه التوراة المعاصرة بعيدة كل البعد عما جاء به النبي موسى، فهي مؤلفة من قبل كتاب جرى التحقق منهم ومن أساليبهم الكتابية وغاياتهم الدينيّة والسياسية.

- رأي الباحث م.ريجسكي:

الذي ترجم آراء الدكتور آحو يوسف من الروسية إلى العربية يقول: إن محرري التوراة المتأخرين، الذين جمعوا قائمة الكتابات المقدسة، بذلوا جهدهم لكي يختاروا من مجمل الأدبيات النبوية فقط، تلك النبوءات التي كان مضمونها وأفكارها تنسجم على أكمل وجه مع المشروع الديني، الذي كان قد تكرس عندئذ. ثم عدّت تلك المؤلفات وحدها نبوءات حقيقية وكتابات مقدسة. أما البقية فقد طواها النسيان، والمحررون والنسَّاخ المتأخرون كانوا يحشرون في مؤلفات نبي قديم - بلا استحياء يذكر - مقاطع يرونها مناسبة من تأليف مؤلف آخر عاش بعد ذلك النبي بزمن طويل.

ويتساءل ريجسكي عن مصير الكتاب الذي عثر عليه حلقيا الكاهن زمن الملك يوشيا عام ٦٢٢ق.م، فيقول: ما الذي جرى لهذا الكتاب فيما بعد؟ من المستبعد تمامًا أن يكون الكاهن الأول حلقيا (بعد أن تم استخدام سفر الشريعة الذي عثر عليه استخدامًا بالغ النجاح) قد سمح لهذا السفر أن يبقى في نسخة واحدة مجهولة يغطيها الغبار على رف المكتبة داخل المعبد، ويقول: في أي مكان من العهد القديم يحتمل أكثر أن نعثر على سفر الشريعة؟ واضح أنه في ذلك الجزء الذي حصل فيما بعد على تسمية تورا- القانون. فقد قيل عن الكتاب الذي عثر عليه حلقيا أنه أعطي بيد موسى. وهذا يعني أنه كان يمكن أن يصبح أحد الكتب الخمسة (الأسفار الخمسة)، أو جزءًا من أحد تلك الكتب. إنه يعبر بشكل واضح خصوصًا عن الأفكار التي تمّ تجسيدها في إصلاحات يوشيا الملك. إنه كتاب التثنية، حيث يتم التعبير بإلحاح عن المطالبة بعدّه يهوه إلهًا وحيدًا لإسرائيل وباجتثاث عبادة كل الآلهة الأخرى.

إنّ كلام هذا الباحث يعني أنّ سفر التثنية ليس كلّه لموسى، إنما أدخل الكاهن حلقيا بعد توجيهاته التي أراد من ورائها أن يقوم الملك يوشيا بدور مهم بإعادة الاعتبار لعبادة يهوه، وإبعاد الآلهات الصنمية التي عبدها بنو إسرائيل، ونسبها إلى موسى كي يقدسها القوم ولا يرفضوها. فلو أنّ حلقيا أعلن أنه مؤلفها فإنهم يرفضونها، أما إذا ادعى أنها لموسى فإنهم ينصاعون لها.

وقد رفض اللاهوتي اليهودي ابن عزرا، وهو من القرن الثاني عشر، وكذلك الفيلسوف اليهودي سبينوزا من القرن السابع عشر، وكذلك فولتير، رفضوا جميعًا وبحزم فكرة أن يكون مؤلف الكتاب الذي عثر عليه حلقيا هو موسى.

«أين التوراة؟، أين كتاب موسى عليه السلام؟»

وقد برهن العالم الألماني دي فيتيه من بداية القرن التاسع عشر بالدليل القاطع أن كتاب التثنية ما كان بوسعه أن يظهر في زمن موسى؛ أي في القرن الخامس عشر ق.م. فالقوانين والأحكام المدوّنة في الكتاب تعني شعبًا يعيش حياة حضرية مرتبة، ويشتغل بالزراعة، كما يملك مدنًا كبيرة ونظامًا سياسيًّا جيد التطور. وكل هذه الأشياء لم تكن موجودة زمن موسى؛ إذ كان في الصحراء وجماعته جماعة منقطعة عن كل شكل زراعي أو حضري.

ويفهم من ذلك أن ما كتب في سفر التثنية لا يتناسب مطلقًا مع واقع الحياة البدوية الخشنة، التي كان يعيشها بنو إسرائيل في سيناء. وهذا ينسف مقولة نسب سفر التثنية لموسى عليه السلام.

وبالنسبة لكتاب (سفر الشريعة)، الذي عثر عليه حلقيا، وادعى الملك يوشيا أنه كتاب موسى، فيقول العالم الألماني دي فيتيه: فيما يخص حكاية اللقية «فإننا لا نستطيع معرفة وزمن وكيفيّة مجيء هذا الكتاب إلى معبد أورشليم، وليست مستبعدة إمكانية أن يكون الكاهن حلقيا هو الذي جاء به. إنّ طريقة ظهور الكتاب شبيهة جدًّا بإجراء مدبر شارك فيه عدا حلقيا وشافان النبيه خلدة»[١٧].

ويقول ريجسكي: «إنّ أكثر دارسي التوراة حتى اللاهوتيين منهم مضطرون للاعتراف بأن كتاب التثنية أو بتعبير أدق ذلك الجزء من كتاب التثنية، الذي عثر عليه حلقيا في تلك السنوات أيام حكم يوشيا تم اختلاقه والادعاء بأنه مخطوطة قديمة[١٨].

ثم يتساءل ريجسكي قائلاً: لماذا وكيف كان النسيان والضياع في معبد أورشليم هما مصير الكتاب الذي كتب بيد موسى؟؟

يرى ريجسكي أن المقطع الذي ورد في سفر التثنية الإصحاح ٣١: ٢٤-٢٧ هو من تأليف حلقيا؛ كي يسوّغ عدم ضياع كتاب موسى، أو كي يسوّغ مشروعية وجوده. والمقطع يقول: «فعندما كمّل موسى كتابة كلمات هذه التوراة في كتاب إلى تمامها أمر موسى اللاويين حاملي تابوت عهد يهوه قائلاً: خذوا كتاب التوراة هذا وضعوه بجانب تابوت عهد يهوه إلهكم؛ ليكون هناك شاهدًا عليكم؛ لأني أنا عارف تمردكم ورقابكم الصلبة هوذا، وأنا بعد حي معكم اليوم قد صرتم تقاومون يهوه فكم بالحري بعد موتي».

ويعلق ريجسكي قائلاً: إنّ سخافة هذا التفسير واضحة تمامًا للقارئ المعاصر، لماذا كان يجب إخفاء الكتاب - الشهادة بطريقة جعلت من غير الممكن العثور عليه خلال عدّة قرون؟

ويختم قوله في هذه النقطة: «لكن هذا المقطع من كتاب التثنية يصبح مفهومًا جدًّا إذا ربطناه بقصة اللقية عند حلقيا. لقد استخدم مجبر الإصلاح عام ٦٢٢ طريقة معروفة من قبل، حيث تم نسب الكتاب الذي كتبوه إلى نبي قديم هو موسى، الذي كان التقليد الشعبي يرى فيه ليس مجرد شخص خلّص الأجداد من نير الفراعنة المصريين بل مؤسس ديانة يهوه»[١٩].

ويرى ريجسكي: أن عزرا كرر ما كان قد فعله قبل قرنين الملك يوشيا والكاهن حلقيا؛ أي إنّ عزرا ونحميا حصلا على اعتراف رسمي بأن الكتاب الذي جلبه عزرا هو قانون أوصى يهوه ذاته لموسى.

رأي الفيلسوف باروخ سبينوزا:

في كتابه المهم (رسالة في اللاهوت والسياسة)، التي ترجمها الدكتور حسن حنفي، ونشرته الهيئة العامة للكتاب في مصر سنة ١٩٧٢،

يطرح سبينوزا الفيلسوف اليهودي عدّة قضايا مهمَّة، يتفحص من خلالها التوراة وأسفار موسى الخمسة، كما ينسبها اليهود.

ولا تقتصر دراسته النقديّة على الأسفار الخمسة بل يتابع فحصه في بقية الأسفار التي ينسبها اليهود للأنبياء.

يرى سبينوزا أنّ سفر توراة الله، الذي كتبه موسى، كان صغيرًا جدًّا؛ لأنّ واضع التوراة الحالية ذكر أنّ موسى أعطاه الأحبار. ثم طلب قراءته أمام الشعب في أوقات معلومة، وهذا يدل على أنه كان أقل حجمًا بكثير من الأسفار الخمسة؛ إذ كان من الممكن قراءته كلّه في مجمع عام، بحيث يفهمه الجميع. ومعنى ذلك أنّ التوراة الأصلية ليست هي هذه الأسفار الحالية.

ويقول: وأخيرًا لما كانت توجد نصوص كثيرة في الأسفار الخمسة يفترض أن يكون موسى كاتبها، فإنّ أحدًا لا يستطيع أن يؤكّد حقًّا أنّ موسى هو مؤلف الأسفار الخمسة بل على العكس يكذب العقل هذه النسبة.

ويقدم سبينوزا أربع ملاحظات مهمَّة:

١- لا تتحدث الأسفار الخمسة عن موسى بضمير الغائب فحسب، وإنما تُعطي عنه شهادات عديدة لا يصح البتّة أن يكون هو الذي أعطاها عن نفسه، ومن ثمّ لا يسوغ قطعًا أن يكون هو كاتبها. وهذه الشهادات مثل قوله.

(تحدث الله مع موسى. وكان الله مع موسى وجهًا لوجه. وكان موسى رجلاً حليمًا جدًّا أكثر من جميع الناس).

٢- تمتد روايات التوراة في بعض الأحيان إلى ما بعد موسى. فيروي سفر الخروج: أن بني إسرائيل أكلوا المنّ أربعين سنة، حتى وصلوا إلى أرض مسكونة على حدود بلاد كنعان؛ أي حتى اللحظة التي يتحدث عنها سفر يشوع.

٣- يجب أن نذكر أيضًا أنّ رواية الأسفار الحاليّة لا تقص فقط قصة موت موسى ودفنه، وحزن الأيام الثلاثين للعبرانيين عليه. بل تروي أيضًا أنه فاق جميع الأنبياء إذا ما قورن بالأنبياء الذين أتوا بعده. (ولم يقم من بعد نبي في إسرائيل كموسى الذي عرفه الرب وجهًا لوجه. وهذه شهادة لم يكن من الممكن أن يُدلي بها موسى نفسه، او شخص آخر أتى بعده مباشرة. بل هذه شهادة شخص عاش بعده بقرون عديدة، وقرأ عن أنبياء عديدين بعد موسى، ولا سيما أنّ المؤرخ قد استعمل الصيغة المعبّرة، ولم يقم من بعده نبي في إسرائيل).

ويقول عن القبر: ولم يعرف أحد قبره إلى يومنا هذا.

٤- ويقول سبينوزا: يجب أن نذكر أيضًا أنّ بعض الأماكن لم تطلق عليها الأسماء التي عرفت بها في زمن موسى، بل أطلق عليها أسماء عرفت بها بعده بوقت طويل؛ إذ يقال في التوراة إنّ إبراهيم تابع أعداءه حتى دان. وهو اسم لم تأخذه المدينة التي تحمل اسمه إلا بعد موت يشوع بمدة طويلة. وقد قالت التوراة: «سموا المدينة» دان «باسم أبيهم الذي ولد لإسرائيل، وكان اسم المدينة قبل ذلك لاييش، فكيف يذكر موسى وهو يقص قصة إبراهيم عليه السلام أنه جد في طلب أعدائه إلى مدينة دان، وهي لم يُطلق عليها هذا الاسم إلا بعده بزمن طويل جدًّا».

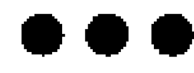
ويتحدث سبينوزا عن بقية أسفار التوراة العبرانية كسفر يشوع والقضاة وصموئيل على ذلك

«أين التوراة؟، أين كتاب موسى عليه السلام؟»

أنّ سفر يشوع ليس من وضع يشوع، إنما كتب بعد يشوع بقرون عديدة، ويدل على ذلك أسلوب الحديث؛ أي حديث من كتب التوراة عن يشوع.

وكذلك سفر القضاة، فهو لم يكتب من قبل القضاة أنفسهم؛ لأن نهاية الرواية تكشف بوضوح أنّ مؤرّخًا واحدًا هو الذي كتبه كلّه؛ إذ جاء فيه «وفي تلك الأيام لم يكن لبني إسرائيل ملك، وكان كل إنسان منهم يعمل ما حسن في عينيه. فلمّا كان مؤلفه يكرر دائمًا أنه لم يكن هناك في عصره أي ملك لبني إسرائيل فلا شك أنه لم يكتب إلا بعد أن صار لبني إسرائيل ملوك. وأسفار صموئيل كذلك قد كتبت بعد صموئيل بعدة قرون؛ لأنّ القصة تستمر بعد وفاته بوقت طويل».

وعليه يقرر سبينوزا القول إن هذه الأسفار نزلت على موسى، قول باطل وكذب. ويرى أنّ الذي كتبها مؤرخ واحد أراد أن يروي تاريخ إسرائيل القديم منذ نشأتهم الأولى حتى هدم مدينة القدس أول مرة. والذي يدل على ذلك وحدة الغرض في جميع الأسفار، وطريقة التسلسل في هذه الأسفار، أو طريقة ربط بعضها ببعض. وتخلص المؤلف من سفر إلى آخر والمحتوى[٢٠]. ■



الحواشي

١- الأعراف:١٤٥.

٢- الأعراف:١٥٤.

٣- التثنية: ٢٤/٢٩-٣١.

٤- عزرا: ٧/١١-١٢.

٥- رسالة في اللاهوت: ٢٧٢. نقلاً عن كتاب مقارنة الأديان.

٦- المصدر نفسه:٢٧٣.

٧- أشعياء:٤٥/١-٣.

٨- عزرا: ٧/ ١١-١٢.

٩- الكتاب المقدس في الميزان:٨١ -٨٢.

١٠- إظهار الحق:٦٢.

١١- التثنية:٣٤/٥-٦.

١٢- التكوين: ١٢/٥.

١٣- إظهار الحق:٦٢.

١٤- نقد التوراة، أسفار موسى الخمسة:٧٥-٧٦.

١٥- غاية المقصود في الرد على اليهود:٤٥، ٧٢.

١٦- الرسالة السبيعية في إبطال الديانة اليهودية . ملحق على كتاب غاية المقصود في الرد على اليهود، للسموأل بن يحيى المغربي.

١٧- أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية:١٤٤.

١٨- أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية:١٤٥.

١٩- المصدر نفسه:١٤٦.

٢٠- رسالة في اللاهوت والسياسة. نقلاً عن كتاب مقارنة الأديان.

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- إظهار الحق، لرحمة الله الهندي، دار الكتاب الإسلامي، حلب - سوريا، (د.ت).

٣- أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ترجمة آحو سوف، ط١، بيروت، ١٩٨٥م.

٤- التوراة بالعربية، منشورات دار الكتاب المقدس، دمشق/ بيروت، ١٩٨٢.

٥- غاية المقصود في الرد على النصارى واليهود، للسموأل بن يحيى المغربي، ملحق على مخطوط السموأل بن يحيى المغربي المشار إليه سابقًا.

٦- الكتاب المقدس في الميزان، ط١، بيروت ١٩٨٨م.

٧- مقارنة الأديان، لباروخ سبينوزا، نقلاً عن كتاب محمد عبدالله الشرقاوي، ط١، الرسالة رقم ٢٧٢، القاهرة ١٩٨٧م.

٨- نقد التوراة: أسفار موسى الخمسة، لأحمد حجازي السقا، ط٣، القاهرة، ١٩٩٠.

ابن هشام اللخمي وآثاره مع العناية بكتابه شرح الفصيح

أ.د. عبد الكريم عوفي
جامعة أم القرى- السعودية

كانت منطقة العدوتين في الغرب الإسلامي، في العهدين الموحدي والمرابطي، مسرحًا لأحداث سياسيّة خطيرة، ونشاط علمي وثقافي مزدهر؛ إذ غدت الأندلس والمغرب بعد القرن الرابع الهجري قبلة للعلماء والمتعلمين وموطنًا للعلوم والمعارف المتنوعة.

وقد نبغ في المنطقة علماء ذاع صيتهم في الآفاق، ولا سيما في القرنين الخامس والسادس الهجريين، وهي الحقبة التي ظهر فيها العلماء والمفكرون أمثال: السرقسطي (ت٥٣٨هـ)، وابن عطية الغرناطي (ت٥٤١ هـ)، والتجيبي (٥٤٢هـ)، وابن العربي (ت٥٤٣هـ)، وابن هشام اللخمي (ت٥٧٧هـ)، وابن مضاء القرطبي (ت٥٩٢هـ)، وغيرهم كثيرون ممن ساهموا في نشر العلم والمعرفة الإنسانية عامة في المنطقة وخارجها.

ولا شك أن الواقف على التراث، الذي خلفه أجدادنا في الأندلس والمغرب، سيدرك حقائق مذهلة؛ إذ إنّ ما تحتفظ به - الخزانة الحسنية في القصر الملكي، والخزانة العامة في الرباط، وخزانة الأوسكوريال في مدريد، ومعهد المخطوطات العربية في القاهرة، ودار الكتب المصرية، والمكتبة الوطنية في الجزائر، والمكتبة الوطنية في تونس، والمكتبة الظاهرية في دمشق، ومركز الملك فيصل في الرياض، ومركز المخطوطات والتراث في الكويت، ومركز جمعة الماجد في دبي، وغيرها من المراكز والمتاحف والخزانات الموجودة في أنحاء متفرقة من العالم- من كنوز المعرفة الإنسانية صورة حيّة عن الرقي العلمي الذي بلغه علماؤنا عبر العصور.

وقصد الوقوف على هذه الحركة العلمية، التي شهدتها المنطقة في القرن السادس الهجري، ولا سيما في جانبها اللغوي، تأتي هذه الورقة العلمية؛ لتقدم نبذة عن عالم من أبرز علمائها، مع العناية بأثر من آثاره، هذا العالم هو ابن هشام اللخمي، واحد من الذين عنوا بظاهرة التصويب اللغوي في المنطقة.

فمن ابن هشام اللخمي[1]؟!:

هو أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن هشام بن إبراهيم بن خلف اللخمي، النحوي اللغوي، السبتي الإشبيلي. يُنسب إلى إشبيلية لولادته فيها، وإلى سبتة لإقامته فيها مدة طويلة.

وقد سكتت كل المصادر التي ترجمت له عن ذكر تاريخ ولادته، وحال الأسرة التي عاش فيها، إلا أنّ بعض القرائن تفيد أنه ولد في العقد الثاني من القرن السادس الهجري. أما أسرته فيظهر أن أخذه العلم عن شيوخ كبار، ومشاركته في الحياة العلمية والثقافية يعني أنّ أسرته كانت محبة للعلم.

فالرجل اتصل بجمهرة من العلماء في المشرق والمغرب عن طريق آثارهم، التي استوعبها وأفاد منها في تأليف كتبه، وهم كثيرون، كالخليل بن أحمد، وسيبويه، والمبرد، وثعلب، والفراء، وابن سيده، وابن السيد البطليوسي، والزبيدي، وعبد الملك بن سراج، وغيرهم ممن ترددت أسماؤهم في كتبه.

وممن اتصل بهم وتلقى عنهم من شيوخه[2]: أبو بكر بن العربي (ت٥٤٣هـ)، وأبو طاهر السلفي (ت٥٧٦هـ)، وابن مضاء اللخمي القرطبي (ت٥٩٢هـ)، وأبو الخليل(؟).

وقد تبوأ مكانة علميّة رفيعة، أهّلته لتصدر مجالس التعليم في كل من سبتة وإشبيلية، وتخرج على يديه تلامذة ذاع صيتهم في المجال المعرفي[3]، كأبي الحسن الخولاني(؟) وأبي عبد الله ابن الغازي (٥٩١هـ) وأبي عبد الله ابن الأبار (٦٥٩هـ) وأبي عبد الله محمد بن سعيد الكناني(؟) وأبي علي الجذامي(؟) وأبي عمر يوسف بن عبد الله الفافقي(؟).

لقد عاش ابن هشام اللخمي في عهد انتقال الحكم المرابطي إلى الموحدين، الذي اتسم بالتطور الفكري وازدهار العلوم؛ إذ كانت إشبيلية مسقط رأسه إحدى حواضر العلم التي أمّها العلماء والمتعلمون، وفيها نبغ شيخه (أبو بكر بن العربي)، وابن طفيل الإشبيلي، وابن زهر الطبيب، كما كانت سبتة المغربية التي قصدها ابن هشام وتصدى فيها للتدريس زمنًا طويلاً لا تقل أهميّة عن إشبيلية التي أنجبت القاضي عياض اليحصبي، والشريف الإدريسي، وغيرهما من أعلام المنطقة في تلك المدة.

إنّ هذه الأجواء الثقافية والعلمية انعكست آثارها على شخصية ابن هشام اللخمي، التي اتسمت بغزارة العلم والإحاطة الشاملة بعلوم اللغة والأدب والفقه والتفسير والحديث والتاريخ، وكتبه شاهدة على هذه المكانة التي تبوأها.

وذكر ابن عبد الملك المراكشي أنّ ابن هشام اللخمي وقعت بينه وبين أبي بكر بن طاهر الإشبيلي (ت٥٨٠هـ) أحد العلماء الكبار المعاصرين له، ومن حذاق النحو، مناظرة علمية، تفوق فيها ابن هشام عليه بالنصوص الجليّة والآراء المؤيدة بالحجج الواضحة[4].

إنّ هذا المستوى العلمي الرفيع هو الذي جعل العلماء يتخذون كتب ابن هشام مصادر أساسية في مؤلفاتهم، أما حظّه من الشعر فقليل، وكل ما وصل إلينا منه سبعة أبيات، جمع فيها معاني كلمة (الخال) وهي من المشترك اللفظي، لكنه لم يستوفها، أذكر منها البيتين[5]:

أقول لخالي وهو يوما بذي خالي
يروح ويغدو في بردٍ من الخال

أما ظفرت كفاك بالعُصُر الخال
بربَّة خالٍ لا يزِنُّ بها الخال

أما عن سنة وفاته فإنّ الروايات متضاربة

بشأنها، وأقربها إلى الصواب رواية ابن عبد الملك المراكشي الذي جعل وفاته سنة (٥٧٧هـ)[٦].

قال المراكشي عنه: «كان نحويًّا لغويًّا أديبًا تاريخيًّا، ذاكرًا أخبار الناس قديمًا وحديثًا وأيامَهم، حسن الخلق، درّس ما كان ينتحله من العلوم بسبتة طويلاً، وصنف فيما كان لديه من المعارف مصنفات مفيدة»[٧].

آثار ابن هشام اللخمي:

أثرى ابن هشام اللخمي المكتبة العربية بجملة من التآليف في علوم اللغة والأدب، وهي كلها شروح لكتب سابقة، كشروح المنظومات الشعريّة والمتون اللغوية والأدبية، وفيما يأتي بيان بكتبه المطبوعة والمخطوطة:

أولاً: الكتب المطبوعة:

١- **شرح الفصيح**: وقد حققه الدكتور مهدي عبيد جاسم في العراق عام ١٩٨٩م، وحققته أنا وسيأتي الحديث عنه لاحقًا.

٢- **شرح قصيدة ابن دريد في المقصور والممدود**: حققها مهدي عبيد جاسم، ونشرها في مجلة المورد العراقية، المجلد (١٣)، العدد (١)، عام ١٩٨٠م.

٣- **الفوائد المحصورة في شرح مقصورة ابن دريد**: وهي القصيدة التي مدح بها ابن ميكال، وقد نالت إعجاب الشعراء والعلماء، فعملوا على شرحها وتفسير غريبها ومعارضتها وتشطيرها وإعرابها، إذ بلغت المؤلفات التي أقيمت حولها ما يزيد على ستين مؤلفًا، ومن أوفى الشروح التي تناولتها شرح ابن هشام اللخمي، وقد حُقّق شرحه أربع مرات:

أ) حققه كريم حسام الدين بعنوان، (**شرح ابن هشام اللخمي لمقصورة ابن دريد**) وحصل به على رسالة الماجستير من جامعة القاهرة عام ١٩٧٥م.

ب) حققه مهدي عبيد جاسم بعنوان (**ابن هشام اللخمي وجهوده اللغوية مع تحقيق كتابه شرح مقصورة ابن دريد**)، وحصل به على درجة الماجستير من جامعة بغداد، ونشره في بيروت عام ١٩٨٦م.

ج) حققه محمد حامد الحاج خلف، بعنوان (الفوائد المحصورة في شرح المقصورة)، وحصل به على دبلوم الدراسات العليا من جامعة محمد الخامس في الرباط، عام ١٩٨٦م.

٤) **المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان**: وهو من أشهر كتب التصويب اللغوي في الغرب الإسلامي، اهتم القدماء والمحدثون به، فعُنُوا بشرحه وبيان مقاصده.

وقد لقي الكتاب عناية القدماء لأهميته وتميزه في حقله:

أ) رتبه أبو عبد الله محمد بن علي بن هانئ اللخمي السبتي(ت٧٣٣هـ)، وسماه (إنشاد الضوال وإرشاد السُّؤَّال)، وقد ذكر بعض العلماء ممن عنوا بتراث لحن العامة أن الكتاب مفقود، ولكن الكتاب توجد منه نسخة خطية وقفت عليها في إحدى زوايا العلم في الجزائر، والعمل جار على تحقيقه. وأشار الدكتور مهدي عبيد جاسم أن الكتاب مختصر لكتاب العين، وهو وهم منه، لأني لم أقف على أي مصدر يذكر هذا.

ب) وكتاب إنشاد الضوال وإرشاد السُّوَّال اختصره أيضًا أبو جعفر بن خاتمة الأندلسي (٧٧٠هـ) وسماه (إيراد اللآل من

إنشاد الضوال وإرشاد السؤّال)، وقد وصل إلينا منه عدة نسخ، وجميعها في المملكة المغربية.

ت) وكتاب ابن خاتمة الأنصاري أيضًا اختصره أحد العلماء (مجهول)، وحققه جورج كولان، ونشره في مجلة «هيسبريس» عام ١٩٣١م، ثم أعيد نشره في مجلة اللسان العربي بالمغرب عام ١٩٦٥م، ونشره أخيرًا الدكتور إبراهيم السامرائي ضمن كتابه (نصوص ودراسات عربية وافريقية) في بغداد.

أما الدراسات الحديثة حول الكتاب فهي كثيرة ومتنوعة؛ إذ نُشرت أقسام منه في مدد زمنية مختلفة، كما أقيمت عليه دراسات علميّة وافية أذكر بعضها بإيجاز:

١- ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي: للدكتور عبد العزيز الأهواني، نشر في مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد(٣) ١٩٥٧م.

٢- ما تمثلت به العامة مما وقع في أشعار المتقدمين والمحدثين: للدكتور عبد العزيز الأهواني ضمن كتاب (إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين)، نشر في القاهرة عام ١٩٦٢م، وقد ترجم إلى الإسبانية.

٣- الرد على أبي بكر الزبيدي في لحن العامة، وابن مكي في تثقيف اللسان: تحقيق الدكتور عبد العزيز مطر، نشر القسم الأول منه في مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد(١)، الجزء (٢) عام ١٩٦٦م، ونشر القسم الثاني في حولية كلية البنات جامعة عين شمس، عام ١٩٧٣م، وأعيد نشر القسمين في كتاب مستقل بعنوان (المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان: الرد على الزبيدي وابن مكي)، في القاهرة عام ١٩٨١م.

٤- ونشر الأبواب المتبقية منه الدكتور حاتم صالح الضامن في مجلة المورد العراقية في سبعة أقسام، في الأعوام (١٩٨١-١٩٨٣)م، وقد أفادني الدكتور حاتم الضامن أنّ الكتاب قدمه إلى مؤسسة الرسالة في بيروت للنشر، مشفوعًا بعدد من الفهارس الفنيّة، لكن على الرغم من مرور الأعوام إلا أنّ الكتاب لم يظهر.

٥- وحققه مأمون بن محيي الدين الجنّان، ونشرته دار الكتب العلمية ببيروت، عام ١٩٩٥م.

٦- قدمت حول (المدخل) ثلاث رسائل علمية (دكتوراه) بالإسبانية والفرنسية في جامعات: غرناطة ومدريد وباريس:

١- رسالة قدمها الدكتور أمادور ديات غارثيا في جامعة غرناطة بإسبانية، عام ١٩٧٣م.

٢- رسالة قدمها الدكتور ميلانمش في جامعة باريس بفرنسا، عام ١٩٧٧م.

٣- رسالة قدمها الدكتور خوسيه بيرث لاثرو في جامعة مدريد بإسبانية، عام ١٩٨٧م.

وكتبت عن الكتاب أبحاث ومقالات علميّة، نشرت ضمن كتب التصويب اللغوي، كتبها كل من الدكتور عبد العزيز مطر، والدكتور رمضان عبد التواب، والدكتور رضا عبد الجليل الطيار، ومهدي عبيد جاسم، وغيرهم[٨].

ثانيًا: الكتب المخطوطة:

١- **شرح خطب ابن نباته:** أفادني الدكتور محمد بنشريفة، مدير الخزانة العامة في الرباط، أنه توجد نسخة خطيّة من الكتاب بحوزة أحد الكتبيين في الرباط[٩]. وقد حاولت الاتصال بالرجل للاطلاع على

نسخة الكتاب لكني لم أفلح على الرغم من مساعدة الدكتور بنشريفة.

٢- **شرح منظومة في المنازل والبروج:** لأبي علي الحسن بن الحسن بن الهيثم البصري (ت ٤٣٠هـ): وهي في علم الفلك، وشرح ابن هشام لها غلب عليه الطابع اللغوي والأدبي والفكري، منه أربع نسخ خطية، اثنتان في الخزانة الحسنية بالرباط، وواحدة في المكتبة الوطنية بالجزائر، ورابعة في دار الكتب الوطنية بمصر.

٣- **الفصول والجمل في شرح أبيات الجمل وإصلاح ما في شرح أبيات سيبويه للأعلم من الوهم والخلل:** ومنه أربع نسخ أيضًا، اثنتان في المملكة المغربية، وواحدة في دار الكتب الوطنية بتونس، ورابعة في خزانة أبي اليسر عابدين بدمشق. والكتاب يعمل على تحقيقه ودراسته زميلنا الدكتور عياد الثبيتي أستاذ النحو العربي في جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

٤- **قصيدة في معنى الخال:** تقع في سبعة أبيات، روتها كتب التراجم التي أرخت لحياة ابن هشام اللخمي، ولكنها لم تصل إلينا مخطوطة.

ثالثًا: الكتب المفقودة:

وهو كتاب واحد ذكره ابن عبد الملك المراكشي باسم (قصيدة الحريري في الظاء)، ولكنه لم يصل إلينا.

رابعًا: كتب نسبت إليه غلطًا:

نسب بعض المترجمين لابن هشام اللخمي عددًا من الكتب، لكن البحث والتحقيق في شأنها أثبت عدم صحة النسبة لابن هشام، وهي:

١. الجمل في النحو.

٢. الدر المنظم في مولد النبي المعظم.

٣. شرح الفصول الخمسون، لابن معطي.

٤. المقرب في النحو.

تلك هي آثار ابن هشام اللخمي كما ذكرتها كتب التراجم، وقد أمكنت الدراسة من الوقوف على بعض مميزاتها نوجزها في الآتي:

١. امتاز أغلب مؤلفاته بأنها شروح لكتب سابقة، سواء أكانت متونا لغوية، أم منظومات شعرية، وهذه سمة غالبة على ثقافة العصر الذي عاش فيه.

٢. لم تقتصر مؤلفاته على جانب لغوي معين؛ إذ تناولت كتبه النحو والصرف ولحن العامة والظواهر اللغوية الأخرى والآداب والتاريخ والمعارف العامة.

٣. المشاركة في شرح الكتب العلميّة، وذلك ما وجدناه في قصيدة أبي علي في الهيئة، وهي في علم الفلك.

٤. استقتى ابن هشام المادة العلميّة التي أوردها في كتبه من مصادر متنوعة؛ نحوية وصرفية وأدبية وبلاغية وتاريخية ودينية وعلمية، ودعم آراءه – كغيره من العلماء– بمصادر الاحتجاج اللغوي؛ من قرآن وحديث نبوي شريف وشعر ومثل، وتكاد هذه السمة تغلب على كتبه عامة.

٥. اتسم منهجه في هذه الكتب بعرض النص (المتن) الذي يشرحه والتعقيب عليه، شارحًا معناه، ثم قضاياه النحوية والصرفية والصوتية والدلاليّة والبلاغيّة والأدبيّة والتاريخيّة، وقد يستطرد فيذكر قضايا أخرى، كما سنرى في حديثنا عن شرح الفصيح.

ويلاحظ على منهجه العام في الشروح أنه يهتم كثيرًا بالتحليل والمناقشة والاستدراك على

العلماء؛ انتصارا أو ردًّا أو تخطئة، ويحرص على الضبط تجنبًا للتحريف والتصحيف، ومن استطراداته الخروج إلى مسائل غير مقصودة بالشرح، وهي ظاهرة مطّردة في ثنايا كتبه، وعكس ذلك الإيجاز في بعض المسائل، وهي بحاجة إلى شرح، ولكن هذا المسلك في شروحه لم يؤثر في منهجه العام.

٦. امتاز أسلوبه بعدم الإغراب في التراكيب، والوضوح في العبارة، كما ابتعد عن المحسنات البديعيّة التي يلجأ إليها بعض الشراح لتنميق أسلوب كتاباتهم.

وحديثنا الآتي عن كتابه (شرح الفصيح) يقدم تصورًا عامًّا لثقافة الرجل ومنهجه العلمي في كتبه.

شرح الفصيح:

لا يخفى على القارئ العربي أنّ أبا العباس ثعلب (ت ٢٩١هـ)، رأس المدرسة الكوفيّة في زمانه، قد ألّف كتابه الشهير (الفصيح)، وهو من الكتب المبكرة التي ألفت في ظاهرة التصويب اللغوي (لحن العامة)؛ ليدرأ به ما طرأ على اللسان العربي من لحن وانحراف، وجهة للعامة والخاصة، والفصيح كما يقول ابن هشام اللخمي: «وإن صغر جُرمُه، وقلّ حَجمُه، ففائدته كبيرة عظيمة، ومنفعته عند أهل العلم خطيرة جسيمة»[١٠].

لقد أثار الفصيح حركة علميّة واسعة غنيّة من حيث مادتها ورجالاتها، تعكس اهتمام علماء العربيّة عبر الأعصر بظاهرة اللحن التي طرأت على اللغة العربية في وقت مبكر من حياتها الجديدة، بعد نزول الرسالة السماويّة، وانتقال العربية إلى أمصار خارج شبه الجزيرة العربيّة، كما تفيد هذه الحركة في معرفة تطور الظاهرة، ووسائل علاجها، وتنوع المقاييس المحتكم إليها، وذلك انطلاقًا من متن الفصيح.

لقد أثمرت هذه الحركة أزيد من ستين ألف مؤلف، بين شرح واستدراك ونظم وتهذيب ونقد وانتصار وتذييل، على الرغم من صغر حجم الفصيح، لذلك لا نجانب الصواب إذا قلنا: إنّ الحركة اللغوية التي أعقبت الفصيح توازي الحركة التي أعقبت كتاب سيبويه.

ومن الشروح التي أقيمت حول الفصيح (شرح ابن هشام اللخمي) المتميز في منهجه، ومادته، أقدمه للقراء في هذه الوقفة السريعة، آملاً أن تتاح الفرصة لطبع الكتاب ليعمّ نفعه.

لقد حظي هذا الشرح بالتحقيق مرتين، حققه الدكتور مهدي عبيد جاسم على نسختين في العراق، ونال به درجة الدكتوراه من جامعة بغداد، ثم نشره عام ١٩٨٩م، وقد أخبرني أحد الزملاء أن الكتاب أعيد طبعه قبل أعوام قليلة، وللأسف جاءت طبعة الكتاب مشوهة بالتحريفات والأخطاء اللغوية؛ إذ نشره مخطوطًا مصورًا أفضل مما ظهر به مطبوعًا. وقد كتبت عليه استدراكًا وقع في ثمانين صفحة، صوبت فيه الأوهام التي وقع فيها المحقق.

كما قمت بتحقيقه على خمس نسخ خطيّة (دون علمي بالتحقيق الأول)، وحصلت على درجة الدكتوراه من جامعة الجزائر عام ١٩٩٣. وقدمت له بدراسة وقعت في (٤٢٢) صفحة تناولت فيها عصره وحياته وآثاره، والفصيح والشروح التي أقيمت حوله، ثم درست منهجه ومصادره وطريقة توثيقه المادة اللغوية وتفسيرها وضبطها، كما تناولت بالدراسة والتحليل أبرز الظواهر اللغوية التي كانت محل عناية الشارح في المستويات الصوتيّة والصرفيّة والنحويّة والدلاليّة، وغير ذلك من الظواهر كالاشتقاق واللهجات والمعرب

مقالات

والعامي والمصطلحات، وكذا المعارف العامة، كأسماء الأمراض والنباتات والحيوانات والمواضع، كما أبرزت في فصل خاص شخصيته العلميّة في الشرح وموقفه من ثعلب والعلماء الآخرين، مع التنبيه إلى السمات التي تميز شرحه، وما اعتوره من نقص، وفي فصل آخر تحدّثت عن منهجي في التحقيق والمخطوطات المعتمدة وتوصيفه، ولما حصلت من المحقق الأول للشرح على نسخة من الكتاب المطبوع قبل طبعي الرسالة أجريت مقابلة بين النصين، فكتبت الاستدراك الذي أشرت إليه، صححت فيه مسائل كثيرة وقع فيها المحقق العراقي، مع الإشادة بالجهد الذي بذله وإحرازه السبق في تحقيق الشرح ونشره، وألحقته بالدراسة التي أعددتها حول النص في الرسالة، وذلك وفاء لأهل الفضل والعلم، كما صورت نسخًا من الكتاب وقدمتها للجنة العلمية التي تقوّم العمل لتقابل بين العملين.

وفيما يأتي حديث عن الكتاب يتناول منهج الشارح والقضايا التي وردت فيه:

١- **مقدمة الشرح:** أوضح فيها سبب شرحه الفصيح، ومنهجه، وشكواه من قلة الاهتمام بالأدب والعلم، وقيمة الفصيح، وسنده في الرواية.

٢- **مادة الكتاب:** بنى ابن هشام شرحه على الأبواب الثلاثين التي وردت في متن الفصيح، وقد وشّى شرحه بالنقول والآراء اللغوية والنحوية لعلماء كوفيين وبصريين وبغداديين وأندلسيين، وعلى الرغم من أن الفصيح يغلب عليه الطابع الصرفي إلا أن الشرح جاء مشتملاً على المستويات اللغوية المختلفة؛ من صوت وصرف ونحو ودلالة، وما تفرع عن هذه المستويات الأربعة.

٣- **منهج الشرح:** يتسم شرح المتون عند القدماء بذكر عبارة المصنف المراد شرحها مسبوقة بلازمة ومعروفة عند الشراح والمفسرين، وهي قولهم: (قال أو قوله)، ثم تتبع بعبارة الشارح أو المفسر بلازمة معروفة أيضًا وهي قولهم (قال المفسر أو قال الشارح)، وهذا ما اتسم به شرح ابن هشام اللخمي، غير أن كمية المادة المشروحة لم ترد على نسق واحد، فهو أحيانًا يشرح عبارة ثعلب كاملة، وأحيانًا أخرى يكتفي بكلمة واحدة من العبارة، وكذلك تعقيبه وشرحه يكون إما بكلمة وإما بجملة أو بعبارة وفقرة طويلة يستطرد فيها، فيفصل في قضايا فرعية، ولعلّ سبب الاستطراد عنده يرجع إلى حرصه على تقديم مادة لغوية واضحة، تبين للقارئ المغزى المراد من الألفاظ والتراكيب الواردة عند ثعلب، أو التي يوردها هو.

٤- **مصادره في الشرح:** لم يصرح ابن هشام اللخمي بالمصادر التي اعتمد عليها في شرحه كما يفعل بعض المؤلفين، ولكنه صرح في ثناياه ببعض الكتب وأسماء أصحابها، وقد وجدته يذكر اثنين وعشرين كتابًا، كإصلاح المنطق، والجمهرة، والجيم، ودرة الغواص، والعين، والفصوص، والمحكم، والياقوته، والنبات، وتذكرة أبي علي، وأمثال ابن سلام، والغريب المصنف، ولحن العامة للزبيدي، ونوادر أبي زيد، ونوادر الشيباني.

كما وقفت على عشرين كتابا نقل منها دون التصريح بها، كأدب الكاتب، وأصول ابن السراج، والاقتضاب، والتكملة، والتنبيهات، والخصائص، والزاهر، وفصل المقال، والكتاب، والكامل، والمقتضب، والمنجد، وبعض شروح الفصيح (ابن درستويه، ابن خالويه)، وأكثر نقوله التي لم يصرح بها

ابن هشام اللخمي وآثاره مع العناية بكتابه شرح الفصيح

مـأخـوذة مـن الاقـتضـاب لابـن السـيـد البطليموسي.

ومـن الـعلـمـاء الـذيـن ترددت أسـمـاؤهـم فـي الشـرح، أذكـر مـن البـصـريـين: أبـا عمرو بن الـعلاء والـخليل بـن أحـمد وسيبويه وأبـا زيد، والأصمعي، وأبا حاتم السجستاني، وابن قتيبة، والـزجـاج، أمـا الـكـوفـيـون فـمنهـم: الـكـسـائـي، والفراء، وابن الأعرابي، وثعلب، وابن السكيت، وأبو عمرو الشيباني، وابن الأنباري، وأبو عمرو المطرزي، وصاعد البغدادي، وابن سيده، وأبو عبيد البكري، وابن السيد البطليوسي، وأبو بكر ابن العربي وابن أبي العافية، وأبو مروان عبد الملك بن سراج، كما ذكر طائفة من الرواة مـنـهـم (أم الـهـيـثـم الأعـرابـيـة، أبـو الـحـسـن الـمـبـارك بـن عـبـد الـجـبـار الـصـيـرفـي)، والمحدثين (الخطابي، ابن سيرين، عائشة)، والـقـراء (ابـن مـحـيصـن، ورش)، والـمؤرخـين (ابـن الـكـلـبـي، الـزبـيـر بـن بـكـار). وكـان مـن مصادره أيضًا أقوال العامة في زمانه؛ إذ جعلها رافدًا لمصادره.

٥- **التوثيق اللغوي:** اعتنى ابن هشام اللخمي بمـتـن شـرحـه، فوثقه بجمهرة من النصوص اللغوية المعتمدة في مصادر الاحتجاج اللغوي، ومنها على سبيل المثال:

أ) **القرآن الكريم:** يأتي الشاهد القرآني عند ابن هشام في المرتبة الثانية بعد الشاهد الشعري؛ إذ بـلـغـت شـواهـده مـن الـقـرآن الـكـريم تسـعًـا وخمسين آية، من ضمنها ست قراءات قرآنية، وثق بها قضايا صوتية وصرفية ونحوية ودلالية، كـقـولـه فـي الـتـوثـيـق الـصـرفي: «قال الـشـارح: واسـم الـفـاعل منهما: مُرِيبٌ ومُليمٌ. قال الله تعالى: ﴿**فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ**﴾[١١]، ومن التوثق الصوتي: «أرجيت بغير همز، وهي لغة قريش، قال الله تعالى: ﴿أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾[١٢] على قراءة ورش».

ب) **الحديث النبوي الشريف:** بلغت شواهده منه قرابة أربعين حديثًا، بما فيها أقوال الصحابة والتابعين، وقد احتج بالحديث في المستويات المتنوعة، ولم يتحرج في الاستشهاد به، كما هـي الـحـال عـنـد بعض العلماء، وجلّ أحاديثه منقطعة السند. ومنه قوله في التوثيق الصوتي: «غارة: حذفت منها الهمزة والأصل إغارة، كما حـذفـوهـا مـن الإخـوة فـقـالـوا: خُوَّةٌ، وجـاء فـي الـحـديـث فـي بـعـض الـروايـات (ولـكـنّ خُـوَّة الإسْلام)[١٣]، وكـمـا حـذفـوهـا مـن الـمـثـل فـي قولهم [الأَسَاءَ سَمْعًا فَأَسَاءَ جَابَةً]، والأصـل: إجابة»[١٤].

ج) **الشواهد الشعرية:** يأتي الاحتجاج بالشعر عند ابن هشام في المرتبة الأولى، إذ بلغت شواهده (٢٨٠) شاهد، عزا منها (٩٣) شاهدا، غير الشواهد المعزوة للقبيلة أو لفرد أو لأعرابي أو لجارية أو لامرأة، وقد أخطأ في نسبة شاهدين فقط، وضمن شواهده (٢٣) شاهدا من شواهد الفصيح.

تنوعت اللازمة التي يقدم بها شاهده الشعري، فهو يذكر قبله اسم الشاعر صراحة أو لقبه أو كنيته كأن يقول: قال الشاعر، قال الشاعر في مصداق ذلك، قال الشاعر أيضًا، قال الشاعر في ذلك أيضا، قال آخر...)

واستشهد بأبيات كاملة وبمقطوعات وبأنصاف الأبيـات وبـقـطـعـة مـن الـبـيـت، أي يكتفي بذكر مـوضـع الشـاهـد فـقـط. وقـد شـمـل شـاهـده المستويات الأربعة للغة، بل تعداها إلى القضايا والمعارف العامة التي يوردها في استطراداته، وتوزعت الشواهد الشعرية على أبواب الشرح

بنسب متفاوتة، تتراوح بين (٠-٤٠) شاهدا في الباب الواحد.

قال في توثيق المقصور والممدود: «فأما الجرَّاء فيمد ويقصر، تقول: فعلت من جَرَّاكَ ومن جَرَّائِكَ. قال الشاعر:

أَمِنْ جَرًّا بَنِي أَسَدٍ غَضِبْتُمْ
وَلَوْ شِئْتُمْ لَكَانَ لَكُمْ جِوَارُ

وَمِنْ جَرَّائِنَا صِرْتُمْ عَبِيدًا
لِقَوْمٍ بَعْدَ مَاوُطِئَ الجِوَارُ»[١٥]

د) **الأمثال والأقوال:** الأمثال في شرح ابن هشام اللخمي قسمان؛ قسم احتج به ابن هشام لتوثيق استعمالات لغوية في مستويات عدة، وقد بلغ عدد الأمثال في هذا القسم (٢٠) مثلا وقولا. وقد تقدم ذكر مثال منها وهو {أساء سمعًا فأساء جابة} لحذف الهمزة.

أما القسم الثاني من أمثاله فقد ورد ضمن الباب السابع والعشرين من أبواب الفصيح، وهو بعنوان (ما جرى مثلا أو كالمثل)، وبلغ عددها زهاء خمسين مثلا وقولا.

وقد اتسم شرحه لها بسمات لا نجدها عند مؤلفي كتب الأمثال وشرحها، فهو يذكر المثل أو القول ورواياته، وما قيل فيه من آراء، ويرد عليها، ثم يستدل لشرحه بالقرآن والحديث والشعر والأمثال، ويذكر المناسبة والقائل، ويستطرد في شرح القضايا اللغوية المرتبطة بالمثل، ويُعنى بالأعاريب، وقد لا يفعل ذلك في جميع الأمثال، وأذكر من الأمثال التي راعى فيها الملاحظات السابقة: قولهم {إذا عَزَّ أَخُوكَ فَهُن}، وقولهم: {همُّكَ مَا أهمَّكَ}[١٦].

وثمة ملاحظة جديرة بالذكر هنا وهي أن ابن هشام في توظيفه للمادة التي يحتج بها كان يجمع في المادة اللغوية الواحدة بين عدة مصادر، بل أحيانًا يجمع بينها جميعًا، وذلك حرصًا منه على تقديم شرح واف يدعمه الدليل؛ ليؤكد صحة الاستعمالات اللغوية التي يعرضها وليقوي رأيه.

هـ) **التفسير اللغوي:** أولى ابن هشام أهمية كبيرة لضبط الألفاظ التي يعرضها منعًا للبس والوقوع في التحريف والتصحيف، لذلك نجده يستعمل أنواع الضبط المعروفة في العربية، إذ أحصيت له أكثر من مائتين وخمسين موضعًا استعمل فيها الضبط، ولم أتأكد من استعماله الضبط بالحركة؛ لأنّ النسخ الخطية التي وصلت إلينا ليست بخط يده. ومن أمثلة الضبط بالحرف عند قوله: «الحَدَأَةُ بالفتح: الفأس التي لها رأسان، وجمعها: حدَأ، مقصور مهموز»[١٧]، ومن ضبطه بالعبارة: «وقالوا: عُنُقٌ، بضم النون وعُنْقٌ بإسكانها»، ومن ضبطه بالوزن الصرفي قوله: «ويقال أيضًا: آرِمٌ على وزن فاعل، وما بها أريمٌ على وزن فَعِيل بمعنى واحد»[١٨]، ومن ضبطه بالمثال المشهور قوله: «والأكلةُ جمع: آكلٍ، مثل: كافر وكفرة، وفاسق وفسقة، وفاجر وفجرة»[١٩]. وعلى هذا النحو سار في عرض مواد شرحه مشفوعة بالضبط.

أما وسائل التفسير التي استعان بها فهي عديدة أمثل لها بالنصوص الآتية: التفسير بالمرادف كقوله: «البون: المسافة والبعد والمقدار»[٢٠]، ومن التفسير بالمقارب أو المثل قوله: «والجمل مثل الرجل، والناقة مثل المرأة، والقلوص كالشابة، والبعير كالإنسان يقع على المذكر والمؤنث»[٢١]، ومن التفسير بالضد قوله: «الجيد ضدُّ الرديء والجواد ضد الرداءة»[٢٢]، ومن التفسير بالأعجمي قوله: «الدرهم البهرج: الرديء وكل مردود عند العرب بهرج ونبهرج،

وهذا الحرف فارسي أصله: نبهره»[٢٣] ومن التفسير بالعامي قوله: «والزِّرُّ : هو الذي تقول له العامة : الزِّرارُ»[٢٤].

٧) **الظواهر اللغوية في الشرح:** تعددت الظواهر اللغوية في الشرح وتنوعت إلى حد أنها تكاد تعكس الدرس اللغوي عند ابن هشام، كما هو في مؤلفاته الأخرى، ولكثرة موادها وتنوعها في الشرح فإني أحببت تقديم ملامحها في العناصر الآتية:

أ) **الظواهر الصوتية:** وهي متنوعة، وقف عندها ابن هشام شارحًا ومعللا للقواعد التي تضبطها؛ ليبين وجها صوتيًا له ما يسوّغ استعماله على ألسنة الناس، وسكت عن استعمالات أخرى؛ لكونها جاءت عرضا في أثناء الشرح، والملاحظ أنّ أغلب المواد الصوتية الواردة في الشرح يكاد ينتظمها باب الإبدال والإعلال والقلب، وهو أحد عوامل نماء اللغة. وفي الشرح ظواهر صوتيّة أخرى، ومما ورد في الشرح: إبدال الهمزة وتخفيفها وحذفها في نصوص كثيرة، وكذا إبدال الباء والميم، واللام والراء، والتاء والطاء، والسين والصاد والزاي، واللام والميم، واللام والراء، والميم والنون والباء، والقاف والغين، والكاف والياء، والواو والتاء.

والنص الآتي مثال للنصوص التي عالجها ابن هشام. قال: «والصقر... يقال بالصاد والزاي والسين، وهي الأصل، وإنما قلبوها صادًا؛ لأنّ السين حرف مهموس والقاف حرف مُستعلٍ، فقلبوا من السين صادًا؛ لأنّ الصاد لإطباقها قريبة من القاف، فهي تؤاخي السين في الهمس، وتؤاخي القاف في الاستعلاء، ومن قلبها زايا فلأنها توافق القاف في الجهر، ومثل هذا صندوق وزندوق وسندوق»[٢٥].

كما تعرض ابن هشام لعدد من الألفاظ وقع التخالف بين أصواتها طلبا للخفة في النطق، كما في دِوَّان، وقِرَّاط، ودِنَّار، ودِبَّاج، وأمللت، وإجَّاص، وذُرُّوحة، ورُزٌّ، وغير ذلك من الظواهر الصوتية، كالتبادل الواقع بين الحركات القصيرة، والقلب المكاني.

ب- **الظواهر الصرفية:** خص ثعلب ثلثي الفصيح لأبنية الأفعال والأسماء، ولذلك لا نتعجب إذا وجدنا شرح ابن هشام عليه يحتوي مباحث صرفيّة متنوعة في الأفعال والأسماء؛ إذ قارئه سوف يقف على موضوعات صيغ الأفعال على اختلاف أبنيتها؛ الثلاثية وغير الثلاثية، المجاوزة وغير المجاوزة، المجردة والمزيدة، وكذا صيغ الأسماء وما يعتورها من استعمالات، كالإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث والتصغير والنسبة والقصر والمدّ والنقص والاشتقاق وما تفرع عنه.

لقد اتسم منهج ابن هشام في عرضه المواد الصرفيّة بالجمع بين المسائل الصرفيّة في موضع واحد، ولاسيما المشتقات؛ إذ اعتنى بذكر أصول الكلمات وأوزانها، وذكر ما يطرأ عليها من إعلال وإبدال وقلب وحذف وإدغام، مع حرصه على عرض مواده في ضوء الأدلة التي يستند إليها علماء العربيّة، كعنايته بالقياس والسماع وغير ذلك مما تدعو الحاجة العلميّة إليه، وكان يناقش الآراء التي يستند إليها في توثيق الاستعمالات اللغوية التي يقدمها، ولذلك رأيناه يوشي مواد شرحه بالشواهد المتنوعة، والتنوع في الاستعمالات اللغويّة، وقد عكس هذا المنحى عنده طبيعة المقياس الصوابيّ، الذي يحتكم إليه، فتبين

أنه مقياس يتّسم بالسهولة والتوسع في استخدام اللغة مع الحرص على البقاء في الدائرة التي حددها العلماء وعدم إجازة بالاستعمالات التي تشين العربيّة.

وأذكر أيضا فيما يأتي نصًّا يبيّن معالجاته الصرفية، وهو نصّ يردّ فيه على ثعلب وسيبويه إنكارهما استعمال الماضي واسم الفاعل والمصدر من الفعلين (وذر، وودع). قال ثعلب في الفصيح: «وتقول ذرْ ذَا ودَعْهُ: ولا تقل وذرتُه ولا ودعتُه، ولكن: تركتُه، ولا واذِرٌ ولا وادِعٌ، ولكن: تارِكٌ، وهو يذَرُ ويدَع»[٢٦].

شرح ابن هشام قول ثعلب بالآتي: «قال الشارح: يذر ويدع: بمعنى يترك، وذكر أنه لم يأت لهما ماض ولا اسم فاعل، استغني عن الماضي منهما بـ (ترك) وعن اسم الفاعل بـ(تارك). وحكى سيبويه[٢٧] أنه لم يأت لهما مصدر، وكلٌّ قال بحسب ما بلغه.

وقد سُمع الماضي منهما. قال الله تعالى: ﴿مَا وَدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾[٢٨]. على قراءة من قرأ ﴿وَدَعَكَ﴾ بالتخفيف، وقال النبي ﷺ: «يا عائشة، إنّ شرَّ الناسِ منزلة يوم القيامة من ودَعَه النّاسُ، أو تركه الناس، اتِّقاء فُحشه»[٢٩].

قال الشاعر[٣٠]:

لَيْتَ شِعْرِي عَنْ خَلِيلِي مَا الَّذي
غَالَهُ فِي الْحُبِّ حَتَّى وَدَعَهْ

وقال آخر[٣١]:

وَكَانَ مَا قَدَّمُوا لأَنْفُسِهِمْ
أَكْثَرَ نَفْعًا مِنَ الَّذي وَدَعُوا

وأما (وَذَرَ) فوقع في حديث أبي جهل أنه قال لابن مسعود يوم بدر، عن علي بن أبي طالب - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ -: (لقد قطع الرحم وسفك دماء الصناديد، وما بَقَى ولا وذَرَ)[٣٢]. فاستعمل الماضي كما ترى، وأما المصدر لـ(يَدَعُ) فقد جاء عن النبي ﷺ أنه قال: (لَيَنْتَهِيَنَّ أقوامٌ عن ودْعِهِمْ الْجُمُعَةَ أو لَيُخالِفَنَّ الله بهم)[٣٣].

ويذرُ في فتح عينه محمول على يَدَعُ، وأصله: يوذِرُ فحذفت الواو لوقوعها بين ياء وكسرة، فبقي يذِرُ بكسر الذال بمنزلة يَعِدُ، فحمل على يَدَعُ، وإن لم يكن لامه حرفًا من حروف الحلق، وفتح العين»[٣٤].

هذا النص أيضًا نموذج من معالجات ابن هشام لموادّه اللغويّة المتميزة بالطرح العلمي الذي يستند إلى الحجة القويَّة، فهو في النص السابق يؤكد استعمال الماضي والمصدر من (يدع)، وسنده القرآن الكريم وقراءة النبي ﷺ، وحديثه الشريف، وهو أفصح العرب، كما قدّم دليلاً من الشعر العربي، وهو لا يرى مانعًا من استعمال ما ورد عن العرب الفصحاء، إذا كان مدعومًا بمسموعات العرب وقياسهم، وابن هشام عندما استدرك على ثعلب وسيبويه التمس لهما عذرا، فقال: «كل قال بحسب ما بلغه».

إنَّ الأمر اللافت في هذا النص وغيره من نصوص الشرح أنّ ابن هشام لم ينتصر لأحد على أحد، وإن فعل ذلك في بعض النصوص فإنّ رائده الموضوعيّة التي يتطلبها العلم، إنه يعرض النصوص ويخضعها لميزان النقد والتحليل، ويرجح ما يقتنع به ويسنده الدليل والاستعمال الفصيح.

ج- **الظواهر النحوية:** لما كان أغلب مواد الفصيح في الأبنية؛ فإنّ المادة التي وردت في شرح ابن هشام وتعليقاته عليها لم تخضع للتحليل النحوي على ما نراه في الشروح النحويّة، لذلك ما سيق من تنبيهات وتعليقات نحوية في الشرح

إنما كان لبيان المشكلات الغامضة التي تعتور بعض الألفاظ والتراكيب، وتوضيح للمعاني النحوية، فابن هشام عندما يتعرض للمسائل الإعرابية والتعليلات النحوية، ويستقصي أراء النحاة واللغويين فيها، كالخليل وسيبويه والأصمعي والمبرد والفراء والكسائي وغيرهم، يحرص على تقديم الدليل الذي يدعم ما يذهب إليه ثعلب أو يردّه. والمسائل النحوية التي وردت في الشرح لا ينتظمها باب معين، إنما جاءت عرضا، فقد تحدث عن : التعدي واللزوم، وأسماء الإشارة والموصول، والظروف، والحال، والتمييز، والحروف، والإضافة، والحذف، والممنوع من الصرف. كما ألمع ابن هشام في ثنايا الشرح إلى عدد من المصطلحات النحويّة والصرفيّة، ومن العبارات التي توقف عندها مطولا مستطردًا الحديث فيها: (جلس وسط الدار) و(عرق النسا) و(كان ذلك عامًا أول) و(ما رأيته مذ أول من أمس).

ومن النصوص التي تعكس منهجه في معالجة المسائل النحوية تعقيبه على قول[٣٥]: (غُبِنَ الرجلُ في البيع غُبْنًا). {قال ابن هشام في شرح العبارة:}» إذا سُتر بعضه عنه، وقيل: نُقص، ويقال أيضًا: غَبَنَهُ يغْبِنُهُ، ويكون في الشراء، كما يكون في البيع (وَغَبِنَ رَأْيَهُ)[٣٦]: ضعُفَ، ورأيَه: مفعول به على إسقاط حرف الجر، والتقدير غُبن في رأيه، فلما سقط حرف الخافض تعدّى الفعل فنصب. قال الله تعالى: ﴿**إلاّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ**﴾[٣٧]. أي: سفِهَ في نفسه، ومثله: سَفِهَ رَأْيَهُ، وبَطِرَ رَأْيَهُ. قال تعالى: ﴿**بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا**﴾[٣٨]. والتقدير: في معيشتها، ومثله: رشِدَ أمرَهُ ورَشِدَ بُغْيَتَهُ وَوَجِعَ رَأْسَهُ وَبَطْنَهُ. ومنهم من رأى أنّ النصب في جميع ما ذكرنا على التميز، وذلك يضعف من أجل أنّ التمييز نكرة، وهذه معارف. ويجوز: غَبِنَ رَأْيُهُ فيكون فاعلاً، ومنهم من يرى أن سَفِهَ وبَطِرَ بمعنى: جَهِلَ، وأن النفس والمعيشة مفعول بها»[٣٩].

د-الظواهر الدلاليّة: أغلب الظواهر الدلالية التي وردت في الشرح لم ينتظمها باب معين، باستثناء الباب الأخير الذي يتعلق بالفروق اللغوية، والقضايا الدلاليّة في الشرح تخصّ التطوّر الدلاليّ، تخصيص المعنى وتعميمه، والمشترك اللفظيّ والترادف والتضاد والفروق الدلاليّة الناجمة عن تغيّر الحركة أو الحرف أو الصيغة، وغير ذلك مما يتعلق بحياة الألفاظ، كالمعربات والعامي. ومن أمثلة المشترك اللفظي في الشرح ما عقب به على قول ثعلب: «والأمةُ: القَرْنُ من الناس والجماعة»[٤٠]: وقال النّضر بن شميل: الأمَّةُ: مائة من الناس فمازاد. (والأُمَّةُ: الحين)[٤١]. قال الله تعالى: ﴿**إلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ**﴾[٤٢]. وقال: ﴿**وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ**﴾[٤٣]، أي بعد حين، ومن قرأ ﴿**بَعْدَ أَمَهٍ وأَمْهٍ**﴾؛ أيّ: بعد نسيان، والأُمّة: السُّنَّة والمِلَّةُ، قال تعالى: ﴿**إنا وجَدْنا آباءَنا على أُمة**﴾[٤٤]، بالضم وهي قراءة الجماعة، والأُمَّةُ: رجلٌ جامع للخير يُقتدى به. قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ**﴾[٤٥]. والأُمَّةُ: رجلٌ منفرد بدينه لا يشركه فيه غيره، قال ﷺ: «يُبعثُ زيدُ ابنُ عمرو بن نُفيلٍ أُمَّةً وَحْدَهُ»[٤٦]. وأُمَّةٌ:أُمٌّ. قال الشاعر[٤٧]:

تَقَبَّلْتُهَا مِنْ أُمَّةٍ لكَ طَالَمَا
تُنُوزِعَ فِي الأَسْوَاقِ عَنْهَا خِمَارُهَا

ويقال للأُمِّ: أُمَّهَةٌ أيضًا. قال الشاعر[٤٨]:

أُمَّهَتِي خِنْدِفُ وَإِلْيَاسُ أَبِي

ويقال أيضًا في الأُمِّ : إِمٌّ، بكسر الهمزة»[٤٩].

مقالات

وعلى هذا النحو نجد ابن هشام يستطرد في عرض مواد لغوية في المستوى الدلالي، ولا شك أنّ القارئ سيجد في الشرح نصوصًا ثريّة في الموضوعات المشار إليها.

هـ- **ظواهر لغوية أخرى:** وردت في شرح ابن هشام مواد لغويّة كثيرة غير التي تقدم ذكرها ذات قيمة علميّة، كالاشتقاق واللغات والمعرب وكلام العامة والمصطلحات العروضية، أذكر منها على سبيل المثال النماذج الآتية:

١- **الاشتقاق:** هو انتزاع كلمة من أخرى بغية توليد ألفاظ جديدة لحاجة اللغة إليها. ولأهميته وجدت ابن هشام يحفل به، ويورد منه مواد متنوعة، كتصريف الأفعال واشتقاق الأسماء وبيان أصولها التي أخذت منها وسبب التسمية بها، مع توثيقها بالشواهد المتنوعة. وأحيانًا لا يصرح بمصطلح الاشتقاق، شأنه في هذا المسلك شأن الصرفيين، كقوله: «الحائط: فاعل من حاط يحوط فهو حائط؛ لأنه يحوط الدار وغيرها ويحفظها، والجمع: حوائط وحُيوط وحيطان»[٥٠].

وأحيانًا ينص على المصطلح كما في قوله: «العَربُون، وهو مشتق من التعريب، الذي هو البيان؛ لأنه بيان البيع، ويقال: العَربُونُ والعُرْبُون، والعُرْبَانُ والأَرَبُونُ والأُرْبَانُ والأَرْبُونُ. وحكى ابن خالويه: رَبُونٌ، والأُرْبَانُ مشتق من الأُرْبَة، وهي العقدة؛ لأن بها يكون انعقد البيع»[٥١].

ومن استعماله مصطلح التسمية قوله: قال ابن الأنباري: «وسميت الجارية جارية لأنها تجري في الحوائج، ويقال: لأنها أسرع جريًا في قلوب الآباء من الأبناء لرقتهم عليهنّ»[٥٢].

ومن استعماله الأخذ قوله: «(وهو الأُرْزُ)... وهو مأخوذ من الأَرْز، وهو الصلابة والشدة، وهمزته أصليّة، فأما من فتح فهمزته زائدة، وهو مأخوذ من الرِّزِّ، وهو البيان»[٥٣].

ومفهوم الاشتقاق عند ابن هشام جاء بمعناه العام الذي عرف به عند الأصمعي وابن دريد في كتابيهما (اشتقاق الأسماء والاشتقاق).

٢- **اللغات:** أشار ابن هشام اللخمي في شرحه إلى مواد لهجيّة كثيرة موزعة على أبواب الشرح، زيادة على الباب الأصلي في الفصيح، الذي يحمل عنوان (باب ما يقال بلغتين)، ولعل سبب هذا التنوع في اللغات حرصه على إفادة القارئ بالاستعمالات المتنوعة للكلمة في منطق القبائل العربية، مع بيان درجة فصاحتها، وقد بلغت اللغات التي يذكرها لبعض الكلمات عشر لغات، وهذه اللغات قسم منها معزو للقبائل الناطقة بها، وهو قليل، وقسم آخر لم يعزه وهو كثير.

ومن النصوص التي تعالج اللغات في الشرح قوله: «وهي (إضْبَارةٌ من كتبٍ وإضْمَامَةٌ): الإضبارة والإضمامة: ما يُجمع ويضم بعضه إلى بعض، يعني كتُبا مجتمعة، وفيها ثلاث لغات: إضبارةٌ بكسر الهمزة، وأضبارةٌ بفتحها، وضَبَارةٌ بفتح الضاد»[٥٤]. وحكى صاعد في الفصوص عن النضر بن شميل: ضِبارة وضُبارةٌ بكسر الضاد وضمها»[٥٥].

وقال في موضع آخر: «(هي الأَنْمَلة)[٥٦] بفتح الميم (لواحدة الأنامل)[٥٧]: والأنامل: ما تحت الأظفار من أطراف الأصابع، والواحدة: أَنْمُلَةٌ، وفيها تسع لغات، وفي الإصبع عشر لغات، واللغة العاشرة في الإصبع: أُصْبُوعٌ على وزن أُفْعُولٍ، ولم يقولوا: أَنْمُولٌ»[٥٨].

لقد وقف ابن هشام إزاء ثعلب مواقف متباينة بشأن اللغات؛ مؤيدًا له حينًا ومخطّئًا له حينًا

ومستدركًا عليه. لكن الأمر الذي يؤخذ على ابن هشام في تناوله هذه اللغات إغفال نسبتها إلى قبائلها، وبذلك يكون قد فوّت الفرصة على المتعلمين والباحثين رسم حدود المسلك اللغوي لدى القبائل العربيّة، ولا سيما في وقتنا الحاضر، وفي رأينا لو فعل ذلك لقدم خدمة كبيرة لمن يترسم خطى الأطلس اللهجي للقبائل العربية في المستويات الصوتيّة والصرفيّة والتركيبيّة والدلاليّة، وهذا من شأنه أن يُسهّل تتبع معالم التطور اللغوي، الذي أصاب العربية عبر الأعصر في الأقاليم المتعددة.

ويلاحظ من جهة أخرى تعدد المصطلح الذي يُعقّب به على اللغات التي يعرضها، وهو مصطلح يحدد طبيعة المقياس الصوابي، الذي يأخذ به في تحديد درجة فصاحة الاستعمالات التي يعالجها، ومنه على سبيل المثال (السماع، القياس، الشذوذ، الاطراد، الفصيح، الأجود، الأولى، الأبين، لغة القرآن، غير الفصيح، الضعيف، الرديء، القليل، كلام العامة، لا يجوز، لا يقال، لم يقولوا...).

وقال أيضًا: «(وهو الأرُزّ)[٥٩]: يقال: أُرُزٌّ، وهي بضم الزاي والراء، وأَرُزٌّ، بفتح الهمزة وضم الراء، وأُرْزٌّ، بضم الهمزة وإسكان الراء، ورُزٌّ كما تنطق به العامة، ورُنْزٌ وهي لغة رديئة، وهو مأخوذ من الأرزِ وهو الصلابة والشدّة...)[٦٠].

٣- **المعرب**: نالت الألفاظ المعربة في شرح ابن هشام حظوة كبيرة؛ لأنه استعان بها في شرح بعض المواد اللغوية الغامضة، التي وردت في الفصيح، وهو بهذا المسلك يكون زود اللغة العربية بثروة لفظية تزيد في نمائها وتطورها، والمعربات عنده نوعان: نوع صرح بعجمته، وربما ذكر لغته التي أُخذ منها، ونوع جاء عرضًا دون التصريح بعجمته، وقد شملت معرباته حقولاً دلاليّة متعددة، مثل المعادن: (الرصاص، الزئبق)، والمأكولات: (الفالوذج، والحوارى)، الحرب: (العسكر، المنجنيق)، النبات: (الباذنجان، الكتان)، الأواني: (الإجانة، الرطل)، المواضع: (الأبلّة، صعفوق)، الملابس: (القلنسوة، والطيلسان)، الحيوان: (الشبوط، القرقس)، أعلام الأشخاص: (كسرى، النجاشي، لذريق، خاقان، بلهور، شاهنشاه).

ومن النصوص الواردة في الشرح قوله: «(وتقول دِرهمٌ بَهْرَجٌ): قال الشارح: الدرهمُ البَهْرَجُ[٦١]: الرديء، وكل مردود عند العرب بَهْرَجٌ ونَبَهْرَجٌ، وهذا الحرف فارسي، أصله: نَبَهْرَهْ»[٦٢].

ومنه قوله أيضًا[٦٣]: (وهي بغداد وبغدان): قال الشارح: بغداد اسم فارسي، وفيه لغات: بغداد، بدالين غير معجمتين، وبغداذ بالدال الثانية معجمة والأولى غير معجمة. قال الشاعر[٦٤]:

لا سَقَى اللهُ إنْ سَقَى بَلَدًا صَو
بَ غَمَامٍ وَلا سَقَى بَغْدَاذَا
بَلْدَةٌ تُمْطِرُ الْغُبَارَ عَلَى النَّاسِ
كَمَا تُمْطِرُ السَّمَاءُ رَذَاذَا

وهذا يأباه البصريون؛ لأنه لا يوجد في كلام العرب دال بعدها ذال إلا قليلاً، فأما الداذيُّ ففارسي لاحجة فيه، وبغذاذ بذالين معجمتين، «وبغدان»، و«مغدان»، على إبدال الباء ميما، كما قالوا: {سَبَّدَ اللهُ رَأْسَهُ وسَمَّدَهُ، إذَا حَلَقَهُ}[٦٥]، وقد تقدم الكلام في هذا، و«بَغْدِين» بكسر الدال، وهو اسم أعجمي معرّب أصله: «بَاغ»، والْبَاغُ: البستان، و«دَاذ»: الرجل، أي: بستان الرجل، هذا مركّب تركيب معدي كرب،

وجُعل اسما واحدا بعد أن حذف ألف «باغ»، وأبدل من الذال التي في آخره دالاً غير معجمة، هذا على اللغة الواحدة، وقيل :«بَغ» اسم صنم، و«دَاذ» عطية، والتقدير: عطيةُ صنمٍ، إلا أنَّ الإضافة عندهم مقلوبة، كما قالوا في «سيبويه» ، والسيب: التفاح، و«ويه» : رائحته، والتقدير: رائحة التفاح، كما قدمنا، ولهذا كان الأصمعي لا يقول: بغداذ، ويقول: مدينة السلام، وكذلك ينشد بيت حُندج[٦٦]:

....

......يَا امْرَأَ اللهِ فَانْزِلِ

ولا يقول: يا امرأ القيس فانزل؛ لأن القيس عندهم اسم صنم، والسلام: اسم للنهر، فسميت المدينة به، سمَّاها بذلك المنصور العباسي حين بناها، ومن أسمائها أيضًا : الزَّوْرَاءُ[٦٧].

ولعل القارئ الكريم عندما يقرأ هذا النص يدرك ما يتضمنه من قضايا لغوية وفكرية، وهو ديدن ابن هشام في شرحه.

٤- **العامي**: ذكرنا أنّ كتاب الفصيح من كتب التصويب اللغوي المبكرة، التي تصدّت لظاهرة اللحن في العربية، وابن هشام أيضًا واحد من الذين عُنوا بالظاهرة، فألف فيها كتابه الشهير (المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان)، رد فيه على الزبيدي وابن مكي، ولذلك وجدناه في شرحه يتناول كلام العامة؛ مستدركًا على ثعلب ومعقبًا ومؤاخذًا ومجيزًا؛ إذ صرح بكلام العامة في أزيد من ثلاثين موضعًا غير التي لم يصرّح بها، وقد استعان ابن هشام بأقوال العامة المرويّة عن العلماء وبمسموعات بيئته لشرح ألفاظ الفصيح.

وقد جوز استعمال كلمات عاميّة، رفضها لغويون آخرون، مثل (طِوال، حُزّة، الإنجاص، يتعاهد، لبوة، يَسوى، الظفر، مالح)، كما رفض كلمات أخرى، مثل: (العَرْبون، الزّوق، الشواش، الكسكاسة).

ومن استقراء كلام العامة عند ابن هشام في الشرح تبين أنّ مصطلح العامة عنده لا يقترن بالضرورة بمصطلحي اللحن والخطأ؛ لأنه نصّ صراحة في كثير من المواضع على الخطأ، واستخدم كلمة اللحن مرة واحدة عندما رفض كلمة (الشواش).

٥- **المصطلحات العروضية**: أورد ابن هشام في الشرح عددًا من المصطلحات العروضية، وأشار إلى الضرورات الشعرية في أثناء التعليق على بعض الأبيات التي احتج بها، وقد ذكرنا سابقًا أنه أورد جملة من المصطلحات النحوية والصرفية، فقد تحدث عن (الإكفاء، والإقواء،والأرجوزة، والقصيدة، والمشطور، والمنهوك، والتقارب «المتقارب»).

٦- **المعارف العامة**: لم يقصر ابن هشام اللخمي شرحه على التفسير اللغوي في مفهومه العام على المستويات الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية، إنما أثراه بمعارف عامة لا تقلّ أهمية عما ذكرناه من مسائل لغوية، فقد حفل بذكر أسماء الأمراض: (الرعاف، اللّقوة، الصَّفَر، القرع، الجدري، الإبردة،الفالج، السعوط، الحصر، التخمة، الثؤلول)، والبلدان والمواضع: (معافر، الحوأب، بصاق، بابل، أستمة، السلام، القضيب)، والحيوانات: (القلوص، العصفور، الصقر، العقاب، النسر، القارية، النعجة، القرقس، الأسد، الماعزة، الضباع، الخنفساء، الخنزير، الأثيل)، والنباتات: (الخوص، الحَبُّ، الرعي، الكلأ، العضاة، العلف، النبع، الحمص، الخلة، الأب،

السرحة، الزعرور، الأترج، البسر، التمر، الكمثرى، الباقلى)، وغير ذلك من المعارف الفقهية والتاريخية.

٧- **شخصية ابن هشام اللخمي في الشرح:** قد تكون المسائل المقتضبة التي أشرت إليها فيما تقدم لا تعكس الحكم الذي نقر به لابن هشام، إلا أن القارئ للفصيح سيدرك أن حكمنا موضوعي، فعلى ضوء منهجه ومصادره ووسائل التفسير اللغوي والظواهر التي عرضها والمعارف العامة التي وشّى بها شرحه، نقول: إنّ ابن هشام عالم واسع الاطلاع، متعدد المناهل العلميّة، مكنته ثقافته الأدبية واللغويّة من معالجة القضايا اللغوية؛ تحليلاً ونقدًا واستدراكًا، وتخطئة، وتجويزا، ودفاعًا، وهو عمل يعكس طبيعة المنهج الذي أخذ به في شرح الفصيح، وهو منهج تعليمي ميّز شرحه بأنه من الشروح التعليميّة، التي أقبل عليها المتعلمون والعلماء ينهلون منه، حتى جعله بعضهم من مصادر كتبهم.

وتجنبًا للتطويل اكتفي بذكر نصين أو ثلاثة للتدليل على هذا الحكم. قال مخطئًا ثعلبًا[٦٨]: (وعَظَّمَ اللهُ أجْرَكَ): قال الشارح: إدخاله (عظّم الله أجرك) على أنها أفصح اللغات خطأ، لقوله في أول الكتاب[٦٩]: «ومنه ما فيه لغتان وثلاث وأكثر، فاخترت أفصحهنّ»؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا﴾[٧٠]، فأعظم أفصح من عظَّم، وهي لغة القرآن[٧١].

وقال مؤاخذا له[٧٢]:.. (يوم طَلقٌ ولَيلَةٌ طَلْقَةٌ): بمعنى طالقة، وكان حقه أن يقول: ليلة طلقٌ، ولا يؤنث؛ لأنه مصدر والمصدر في الواحد والجمع والمؤنث على صورة واحدة، وكذلك[٧٣]: (يومٌ قَرٌّ ولَيْلَةٌ قَرَّةٌ): وكان حقّه أن يقول وليلة قَرٌّ، كما قدمنا، ونظيره: يومٌ غَمَرٌ، وماء غمرٌ، ورجل نومٌ، وصومٌ، وفِطرٌ، وقد ذكر ذلك في «باب ما جاء وصفا من المصادر، وغفل عنه هاهنا»[٧٤].

وعلى هذا النحو سار في عرض آراء العلماء الذين يستدل بهم؛ إذ لم تختلف مواقفه إزاءهم، فكان يستدرك وينتصر ويخطئ ويجوز ويصوب دون شطط في الرأي، ولم يفضل عالما على آخر؛ من بصريين وكوفيين وأندلسيين إلا من كان رأيه يوافق رأي الجمهور، أو هو في أعلى مراتب الفصاحة، وتسنده الأدلّة والحجج. ■

●●●

الحواشي

١. تنظر ترجمته في:المطرب:١٦٨، التكملة لكتاب الصلة: ٦٧٥/٢، الذيل والتكملة:٧٠/٦، ٧٥، الوافي بالوفيات:١٣١/٢، البلغة في أئمة اللغة:٢٠٩، بغية الوعاة: ٤٨/١، ٤٩، كشف الظنون: ١٨٠٧/٢، هدية العارفين:٩٧/٢، الأعلام للزركلي: ٣١٨/٥.

٢. الذيل والتكملة: ٧٠/٦، التكملة لكتاب الصلة:٦٧٥/٢.

٣. الذيل والتكملة: ١٦٠/٥، التكملة:٦٧٢/٢، البلغة في أئمة اللغة:٢١٠.

٤. بغية الوعاة:٢٨/٢.

٥. تنظر القصيدة في:المطرب:١٦٨، الذيل والتكملة: ٧١/٦، ٧٢، بغية الوعاة:٤٩/١.

٦. الذيل والتكملة: ٧٥/٦.

٧. الذيل والتكملة: ٧١/٦.

٨. ينظر: ابن هشام اللخمي ونشاطه اللغوي في سبتة: ٣٣٦، لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية :١١٤- ١١٧، ١٦٢- ١٦٥، تثقيف اللسان العربي : ٣٨١، ٣٨٢، لحن العامة والتطور اللغوي :٢٢٩- ٢٤٣، الدراسات اللغوية في الأندلس:٨٦-١١٨، ابن هشام اللخمي وجهوده اللغوية مع تحقيق كتابه شرح مقصورة ابن دريد:٣١ -٥٤.

٩. في مقابلة بمكتبه في الخزانة العامة بالرباط يوم ١٣/٢/١٩٩٠م.

١٠. شرح الفصيح :٣/٢.

١١. الصافات:١٤٢، وينظر الشرح: ٣٣٢/٢.

١٢. الأعراف:١١١، وينظر الشرح: ١٠٢/٢.

١٣. صحيح البخاري:١٢٠/١، وفيه (أخوة) وهي رواية تبطل الشاهد، وينظر: أمالي السهيلي :١٢٩، اللسان (أخا):٣٢/١.

١٤. أمثال الضبي:١٧٠، أمثال أبي عبيد:٥٣، الفاخر :٧٢، فصل المقال:٤٨، ٤٩، مجمع الأمثال :٤٦١/١، وينظر : شرح الفصيح:١١٢/٢.

١٥. شرح الفصيح:٤١٩/٢.

١٦. ينظر: شرح الفصيح:٣٠٥/٢ -٣١٥، ٣٠٨- ٣١٦. والمثلان مخرجان من مظان عديدة.

١٧. شرح الفصيح:١٧٣/٢.

١٨. شرح الفصيح:١٩٢/٢.

١٩. شرح الفصيح:٣٣٩/٢.

٢٠. شرح الفصيح:٤٠٨/٢.

٢١. شرح الفصيح:١٨٩/٢.

٢٢. شرح الفصيح:١٠٧/٢.

٢٣. شرح الفصيح:٣٩١/٢.

٢٤. شرح الفصيح:٤٤/٢

٢٥. شرح الفصيح:٤٤٢/٢. وهذا النص قد تمّ تحليله في ضوء معطيات الدرس الصوتي في قسم الدراسة (١٤٥/١)، وكذلك الحال بالنسبة للنصوص الأخرى التي وردت في هذا البحث.

٢٦. شرح الفصيح:١٠٨/٢.

٢٧. الكتاب:٤/١، ٢٥، ٨٢، ٨٧، ١٠٩، ٣٩٩.

٢٨. هي قراءة النبي ﷺ، وعروة بن الزبير، وسائر القراء بالتشديد. ينظر: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه: ١٧٥، الخصائص:٩٩/١، التهذيب(ودع):١٣٦/٣، شرح شواهد الشافية:٥٠/٤، اللسان (ودع):٨٩٩/٣.

٢٩. الجامع الصحيح لمسلم:٢١/٨، صحيح البخاري: ٨١/٧، وفيه (من تركه) وهي رواية مبطلة للشاهد.

٣٠. البيت لأبي الأسود في ديوانه:٦٨، والشعر والشعراء: ٧٢٩/٢. وهو في مظان كثيرة، ينظر الهامش الأول من الشرح:١٤٢/٢.

٣١. البيت لأبي العتاهية في ديوانه:٢٦٨.

٣٢. لم أقف على هذا الحديث.

٣٣. سنن ابن ماجه:٢٦٠/١، سنن النسائي: ٨٨/٢، الفائق:٥١/٤، شرح شواهد الشافية:٥١/٤، اللسان: (ودع) :٨٩٩/٣.

٣٤. شرح الفصيح:١٤٠/٢- ١٤٢.

٣٥. الفصيح:٦١.

٣٦. المصدر نفسه.

٣٧. البقرة:١٣٠.

٣٨. القصص: ٥٨.

٣٩. شرح الفصيح:٥٤/٢، ٥٥.

٤٠. الفصيح:١٣٣.

٤١. المصدر نفسه.

٤٢. شرح الفصيح:١١٩/٢:١٣٣.

٤٣. هود:٨.

٤٤. يوسف:٤٥.

٤٥. الزخرف:٢٢، ٢٣.

٤٦. النحل:١٢٠.

٤٧. السيرة النبوية: ٢٤٠/١، الزاهر:٢٤٨/١، أنساب العرب: ١٥٠، ١٥١.

٤٨. لم أقف على قائله، وهو في الزاهر: ٢٤٩/١، وأمالي القالي :٣٠١/٢، والمقاييس(أم) ٢١/١، ومثلث البطليوسي:٣٢٩/١.

٤٩. يعزى لقصي بن كلاب في مروج الذهب :٢٧٥/٢، وشمس العلم:١٠٣/١، وشرح شواهد الشافية:٣٠/٤، ٣٠٧، وهو في مظان كثيرة.

٥٠. شرح الفصيح:٢٢٥/٢ -٢٢٧.

٥١. شرح الفصيح:٤٣٥/٢.

٥٢. شرح الفصيح:١٥٤/٢.

٥٣. شرح الفصيح:١١٣/٢.

٥٤. شرح الفصيح:٢٥٦/٢.

٥٥. الفصيح: ١١٨.

٥٦. الفصيح:١٧٧/٢، ١٧٨.

٥٧. شرح الفصيح:١٥٩.

٥٨. المصدر نفسه.

٥٩. الفصيح:١٣٩.

٦٠. الفصيح:٢٥٦/٢.

٦١. الفصيح:١٦٤.

٦٢. شرح الفصيح:٢٩١/٢، وينظر: المعرب:٩٦، ٩٧، الجمهرة (بهرج):٥٠٠/٣.

٦٣. الفصيح: ١٥١.

٦٤. البيتان بلا عزو في التنبيهات :١٨٤، شمس العلوم: ١٩٠/٢.

٦٥. الإبدال لأبي الطيب اللغوي:٤٥/١، اللسان (سبد):٨٤/٢.

٦٦. يعني امرأ القيس، والبيت في الديوان:٦٦، وفي مظان أخرى كثيرة، وتمامه:

(تقول وقدمال الغبيط بنا معا

عقرت بعيري يا امرأ القيس فانزل).

٦٧. شرح الفصيح:٢/ ٣٤١-٣٤٣، وينظر: المعرب:٦٢، ١٢١، ١٢٣، أدب الكاتب:٤٣١، الزاهر:٣٩٨/٢.

شرح الفصيح ابن ناقيا:٣٤٨، المحكم (بغدد): ٥٦/٦، اللسان (دوز):١٠٣١/١، (سيب) :٢٥١/٢، العقد الفريد:٩٣/٨.

٦٨. الفصيح:١٣٩.

٦٩. الفصيح:٤٥/٢.

٧٠. الطلاق: ٥.

٧١. شرح الفصيح: ٢٥٨/٢.

٧٢. الفصيح:٩٤.

٧٣. الفصيح:٩٥.

٧٤. شرح الفصيح:١٢٠/٢، ١٢١.

المصادر والمراجع

١. **الإبدال**، لأبي الطيب، عبد الواحد بن علي اللغوي، تح. عز الدين التنوخي، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق،١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م.

٢. **ابن هشام اللخمي وجهوده اللغوية مع تحقيق كتابه شرح مقصورة ابن دريد**، لمهدي عبيد جاسم، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

٣. **ابن هشام اللخمي ونشاطه اللغوي في سبتة في القرن السادس الهجري**، للدكتور خوسيه بيرث لاثرو، مجلة كلية الآداب، ع٣، س٣، تيطوان، ١٩٨٩م.

٤. **أدب الكاتب**، لابن قتيبة، تح. محمد أحمد الدالي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٥. **الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، لخير الدين الزركلي، ط٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٦م.

٦. **الأمالي**، لأبي علي القالي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).

٧. **أمالي السهيلي**، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله الأندلسي، تح محمد إبراهيم البنا، ط١، مطبعة السعادة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٠م.

٨. **الأمثال**، لأبي عبيد القاسم بن سلام، تح. عبد الحميد قطامش، ط١، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، ١٩٨٠ .

٩. **أمثال العرب**، للمفضل بن محمد الضبي، تح. د. إحسان عباس، ط١،دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨١م.

١٠. **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، لجلال الدين السيوطي، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٤م.

١١. **البلغة في تاريخ أئمة اللغة**، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تح. محمد المصري، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

١٢. **تثقيف اللسان العربي «بحوث لغوية»**، للدكتور عبد العزيز مطر، ط١، دار المعارف، مصر، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

١٣. **تحفة المجد الصريح في شرح الفصيح**، لأبي جعفر اللبلي، ج١، (مخطوط) مصورة في مكتبتي عن نسخة الدكتور حاتم الضامن في العراق.

١٤. **التكملة لكتاب الصلة**، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله ابن أبي بكر القضاعي البلنسي، المعروف بابن الأبار، نشر: عزّت العطار الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.

١٥. **التنبيهات على أغاليط الرواة**، لعلي بن حمزة البصري، تح. عبد العزيز الميمني الراجكوتي، دار المعارف، مصر، ١٩٩٧م.

١٦. **تهذيب اللغة**، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تح. عبد السلام محمد هارون وآخرين، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٤-١٩٦٧م.

١٧. **الجامع الصحيح**، لمسلم بن الحجاج، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، (د.ت).

١٨. **جمهرة اللغة**، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد، طبعة بالأوفست، مكتبة المثنى، بغداد (د.ت).

١٩. **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، لعبد القادر بن عمر البغدادي، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

٢٠. **الخصائص**، لأبي الفتح عثمان بن جني، تح. محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).

٢١. **الدر المنظم في مولد النبي المعظم**، لأبي العباس أحمد العزفي السبتي، تح. فاطمة اليازيدي، دبلوم الدراسات العليا، مقدم لكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٨٧م.

٢٢. **الدراسات اللغوية في الأندلس**، لرضا عبد الجليل الطيار، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠.

٢٣. **ديوان أبي الأسود الدؤلي**، صنعة أبي سعيد الحسن العسكري، تح. محمد حسن آل ياسين، دار الكتاب الجديد، بيروت (د.ت).

٢٤. **ديوان أبي العتاهية**، دار صادر، دار بيروت، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

٢٥. **ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس**، شرح محمد محمد حسين، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٢م.

٢٦. **ديوان امرئ القيس**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

٢٧. **ذيل الأمالي والنوادر**، لأبي علي القالي البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٢٨. **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري المراكشي، تح. محمد بنشريفة، إحسان عباس، دار الثقافة، (د.ت).

٢٩. **الزاهر في معاني كلمات الناس**، لأبي البركات الأنباري، تح. حاتم صالح الضامن، دار الرشيد للنشر، العراق، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

٣٠. **سنن ابن ماجه**، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، (د.ت).

٣١. **سنن ابن ماجه**، لناصر الدين الألباني، ط١، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

٣٢. **السيرة النبوية**، لعبد الملك بن هشام الحميري، تح. مصطفى السقا وآخرين، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

٣٣. **شرح ديوان امرئ القيس بن حجر الكندي**، للأعلم الشنتمري، تح.ابن أبي شنب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٣٤. **شرح شافية ابن الحاجب**، لرضي الدين الأستراباذي، تح. محمد نور الحسن وآخرين، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م.

٣٥. **شرح الفصيح**، لابن ناقيا البغدادي، تح. عبد الوهاب محمد العدواني، رسالة ماجستير، مقدمة لكلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

٣٦. **شرح الفصيح**، لابن هشام اللخمي ، تح. مهدي عبيد جاسم، ط١، دار صدام للمخطوطات، ١٣٠٩هـ/١٩٨٨م.

٣٧. **شرح الفصيح**، لابن هشام اللخمي ، تح.د. عبد الكريم عوفي، رسالة دكتوراه (مرقونة) معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، الجزائر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٣٨. **الشعر والشعراء**، لابن قتيبة الدينوري، تح. أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

٣٩. **شمس العلوم ودواء العرب من الكلوم**، لنشوان بن سعيد الحميري اليمني، تصحيح: عبد الله بن عبد الكريم الجراغي اليمني، عالم الكتب، (د.ت).

٤٠. **صحيح البخاري**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم المغيرة البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٤١. **الفائق في غريب الحديث**، لجار الله الزمخشري، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، ط٢، دار المعرفة للطبع والنشر، بيروت، (د.ت).

٤٢. **العقد الفريد**، لأبي عمر أحمد بن عبد ربه الأندلسي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٤٣. **الفاخر**، لأبي طالب المفضل بن سلمة بن عاصم، تح. عبد الحليم الطحاوي، ط١، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

٤٤. **فصل المقال في شرح كتاب الأمثال**، لأبي عبيد البكري، تح. د إحسان عباس، د. عبد المجيد عابدين، ط٣، دار الأمانة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٤٥. **الفصيح**، لأبي العباس ثعلب، تح. د. صبيح التميمي، دار الشهاب، باتنة- الجزائر، ١٩٨٨م.

٤٦. **الفصيح**، لأبي العباس ثعلب، تح.عاطف مدكور، دار المعارف، مصر، ١٩٨٤م.

٤٧. **الفصيح وشروحه**، للدكتور عبد الكريم عوفي، مقال في مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ع١١، ليبيا، ١٩٩٤م.

٤٨. **الكتاب**، لأبي بشر عمرو بن قنبر «سيبويه» ، تح. عبد السلام محمد هارون، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م.

٤٩. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لحاجي خليفة، دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

٥٠. **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها**، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، تح. محيي الدين

رمضان، منشورات مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٥١. **لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**، د. عبد العزيز مطر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م.

٥٢. **لحن العامة والتطور اللغوي**، للدكتور رمضان عبد التواب،ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧م.

٥٣. **لسان العرب المحيط**، لابن منظور الإفريقي، ترتيب يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، (د.ت).

٥٤. **المثلث**، لابن السيدالبطليوسي، تح. صلاح مهدي علي الفرطوسي، دار الرشيد للنشر، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

٥٥. **مجمع الأمثال**، لأبي الفضل أحمد بن يحيى بن محمد النيسابوري الميداني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٥م.

٥٦. **المحكم والمحيط الأعظم في اللغة**، لعلي بن اسماعيل ابن سيده، تح. د. مراد كامل، ط١، البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

٥٧. **مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع**، للحسن بن أحمد بن خالويه، نشر: ج. برجستراسر، المطبعة الرحمانية، مصر، ١٩٣٤م.

٥٨. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، لأبي الحسن علي بن علي المسعودي، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

٥٩. **المطرب من أشعار أهل المغرب**، لابن دحيه، تح: مصطفى عوض الكريم، ط١، مطبعة مصر، الخرطوم، ١٩٥٤م.

٦٠. **المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم**، لأبي منصور الجواليقي، تح. أحمد محمد شاكر، ط٢، دار الكتب، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

٦١. **مقاييس اللغة**، لأحمد بن فارس، تح. عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ١٣٦٦هـ.

٦٢. **الوافي بالوفيات**، لخليل بن أيبك الصفدي، نشر: هلموت ديتر، ط٢، دار النشر فرانز شتاينز، فيسباون، ١٤٨١هـ/ ١٩٦١م.

الهمزة وأخواتها بين القرّاء واللغويين

د. صالح حيدر الجميلي
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
الجامعة المستنصرية - العراق

الهمزة هذا الحرف الذي اختلف العلماء في أصله: أهو حرف صورة من حرف أم (هو الألف)؟ واختلف في أدائه عندما يكون ساكنًا أو متحركًا، أو متحركًا وقبله ساكن، أو ساكنًا وقبله متحرك، وعند اجتماع همزتين في كلمة واحدة أو كلمتين، كيف تؤدى الهمزة، واختلف في صفته بين الجهر والهمس عند القدماء والمحدثين.

واختلفوا في المصطلح الذي يعبر عن التغيرات التي تحصل في الهمزة، فالقرّاء سموها التسهيل، والنحويون سموها التخفيف، ووقع الاختلاف بين علماء اللغة أنفسهم من جهة وبين القراء أنفسهم من جهة أخرى. فإذا كان الاختلاف بين النحويين في نوع التخفيف الذي يطرأ على الهمزة أو الهمزتين في كلمة أو في كلمتين، وطريقة هذا الأداء المختلفة أدّت إلى اختلاف نوع التسهيل الذي اتبعه القرّاء.

الاختلاف في عدد حروف الهجاء العربية

لقد اختلف علماء العربية في عدد حروف المعجم العربي (حروف الهجاء)، فرأي الجمهور ما وافقوا فيه الخليل وسيبويه[1] على أنّها تسعة وعشرون حرفًا. في حين رأى بعض العلماء، منهم الفرَّاء (ت٢٠٧هـ)، وثعلب (ت٢٩١هـ)، والأزهري (ت٣٧٠هـ)[2] أنَّها ثمانية وعشرون حرفًا. وهذا الاختلاف في عدد الحروف جاء نتيجة اختلافهم في الهمزة. هل هي صورة من الألف، أم أنَّها حرف قائم بذاته. فمن عدّها حرفًا، كانت حروف الهجاء العربية عنده تسعة وعشرون حرفًا، وهو رأي الفريق الأول[3]، ومن عدَّها صورة من صور الألف، كان عدد حروف الهجاء ثمانية وعشرون حرفًا. ولكلٍّ حجته.

وحجّة من قال إنَّ الهمزة صورة من الألف أننا إذا ابتدأنا الكلام بالهمزة كتبت على ألف، كما في أكرم، أنعم... ولو أردنا أن نحقق مخرج الهمزة لا

يمكننا الابتداء بها خلافًا لحروف العربية الأخرى، نحو صاد، هاء، عين. أمَّا الهمزة فلا. وهذا الأمر لا ضرر فيه؛ إذ إنَّ الصوت وجد قبل الخط، فإن لم يكن لها صورة، فلها مخرج وصفات لا تشابه الألف، وحتى المبرد عندما يتكلم على مخارج الحروف يجعل مخرجها مستقلاً عن الألف، وعندما يعدّ حروف المعجم الرئيسة والثانوية يقول: «وأمَّا الحروف الستة التي كملت هذه خمسة وثلاثين حرفًا بعد ذكرنا....»[٤] نستشف من هذا الكلام أنَّه قد عدَّ تسعة وعشرين حرفًا، ثم الحروف الستة الفرعية، مكملاً بها خمسة وثلاثين حرفًا. فقول: ابن جني في إثبات الحروف بالنطق لا بالخط؛ لوجود اللفظ قبل الخط، والهمزة موجودة في اللفظ كغيرها من الحروف، وانقلابها في بعض أحوالها لعارض، كتحقيق أو إبدال لا يخرجها عن كونها حرفًا[٥]، وفي كلام ابن جني رد على من قال إنَّ أحوال الهمزة غير مستقرة، فلا يعتد بها كحرف. وعلى هذا يمكننا أن نذهب إلى أنَّ حروف المعجم الأصلية تسعة وعشرون حرفًا.

أمَّا الحروف الفرعية المستحسنة[٦]، فهي ستة أحرف، قال ابن أبي مريم: «وهذه الستة مستحسنة، يقع أكثرها في القرآن، ويجيء كلّها في الفصيح من كلام العرب:

أحدها: النون الخفيّة.

والثاني: الهمزة المخففة.

والثالث: الألف الممالة.

والرابع: الصاد التي هي كالزاي، وهي التي تسمى المضارعة بين الزاي والصاد، نحو: (الزراط)؛ إذ لم يجعلها زايًا خالصة، ولا صادًا خالصة.

والخامس: ألف التفخيم، وهي ينحى بها نحو الواو كالصلوة، والزكوة.

والسادس: الشين التي هي كالجيم»[٧].

فأمَّا النون الخفيّة: فهي النون الساكنة، ومخرجها من الخياشيم، وتسمى الخفيفة أيضًا، وهي التي تنطبق عليها أحكام النون الساكنة في التجويد[٨].

وأمَّا الهمزة المخفَّفة فهي: همزة بين بين...

وأمَّا الألف الممالة فهي: التي تنحو بها نحو الياء.

وأما الصاد التي كالزاي ومعناه مزج الصاد بالزاي[٩] فهي لغة قيس[١٠]، وقد قرأ بها خلف عن حمزة[١١]، وهذا يعود إلى تبادل في الصفات. فالصاد المهموسة المطبقة أخذت من الزاي المهجورة المنفتحة[١٢].

وأما ألف التفخيم: فهي الألف التي تنحو بها نحو الواو، الصلوة، والزكوة، وهي لغة أهل الحجاز[١٣]. ولم يقرأ به في القرآن الكريم إلا بوجه ضعيف عن ورش.

وأمَّا الشين التي هي كالجيم نحو أشدق / أجدق. وهو أيضًا لم يقرأ به في القرآن (بحسب علمي). وهو أيضا لغة أهل الحجاز[١٤]. وله أثر في بعض قبائل جنوب العراق. وتكون في الشين الذي يليه الدال. وقول ابن أبي مريم: (يقع أكثرها في القرآن)، فهذا استنتاج طيب مبني على أساس علمي؛ إذ الحروف الأربعة الأولى وردت في القرآن الكريم بكثرة، أمَّا الحرفان الآخران فليس لهما ذكر في القرآن، إنما جاءا كما أسلفت في كلام العرب تأييدًا لقول ابن مريم: «ويجيء في الفصيح من كلام العرب»[١٥].

وقد اختلف القرّاء[١٦] عن اللغويين في هذه الحروف، فهذا ابن الجزري يقول: «ولبعض هذه الحروف فروع صحت القراءة بها، فمن ذلك: الهمزة المسهلة بين بين، فهي فرع عن الهمزة

مقالات

المحققة، ومنه ألفا الإمالة والتفحيم، و هما فرعان عن الألف المنتصبة، ومنه الصاد المشممة، وهي التي بين الصاد والزاي، فرع عن الصاد والزاي، ومنه اللام المفخَّمة، فرع عن المرققة»[١٧].

وعند مراجعتنا للنص لا نجد بين هذه الحروف التي ذكرها ابن الجزري الشين التي كالجيم، وإنما ذكر اللام المفخمة التي قرأ بها ورش عن نافع[١٨]، ولام لفظ الجلالة إذا سبق بفتح أو ضم. أمَّا النون الساكنة (الخفية) فلم يعقِّب عليها ابن الجزري عندما ذكر هذه الحروف الفروع، إنما ذكرها عندما تكلم عن مخارج الحروف، وهذا الأمر يعني أنَّ القرّاء لا يذكرون أمرًا يمكن تطبيقه، أو وجوده خارج القرآن الكريم. أمَّا أهل اللغة، فالشعر يعنيهم؛ لأنَّ استقراء الظواهر اللغوية شغلهم، وملاحظة كلام أي عربي مهما كان انتماؤه القبلي ديدنهم.

وقد تلحق هذه الحروفَ حروفٌ أُخرى، لكنها غير مستحسنة؛ لأنَّها لم ترد في القرآن الكريم، ولا في الكلام الفصيح (شعرًا أو نثرًا)، وهي كما ذكرها سيبويه: «الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي كالكاف، والجيم التي كالشين، والضاد الضعيفة، والصاد التي كالسين، والطاء التي كالتّاء، والظاء التي كالثاء، والباء التي كالفاء»[١٩]، وذكرها آخرون غيره[٢٠].

ومن هذه الحروف المستقبحة ما نجده ماثلاً أمامنا اليوم في لهجاتنا المحليّة البغدادية (كالصاد التي كالسين)، والكاف التي كالجيم، والجيم التي كالشين، ونلاحظ أيضًا الضاد الضعيفة التي ننطقها نحن وغيرنا من العرب، الذين تأثروا بمن جاورهم من العجم والترك والكرد؛ لأنَّهم «ربما تكلفوا إخراجها من مخرج الصاد، فلم يتأت لهم، فخرجت بين الضاد والظاء»[٢١].

وقد اختلف القرّاء في تحديد الحروف المستقبحة، وفي أعدادها، حتى وصلوا بها إلى ستة عشر حرفًا[٢٢]. ولو رصدنا اليوم الحروف التي تنطق في اللهجات المحليّة لزاد العدد إلى أكثر من ذلك، نظرًا للتعدد الكبير للهجات، وتأثير اللغات الأعجمية فيها.

إنّ هذه الفروع، سواء أكانت مستحسنة أم مستقبحة، لا صورة لها في الخط، ولا يمكن تمثيلها، إنما يشار إليها كما هي حال المتقدّمين من أهل اللغة، فقد رصدوا في لهجات العرب أصواتًا مختلفة عن الأصول، وحاولوا إيصال رمزها بتقريبها من صورة الأصوات الأصول؛ إذ قال سيبويه: «لا تتبين إلا بالمشافهة»[٢٣].

الهمزة وأحوالها

مثلما اختلفوا في كيانها اختلفوا في صفاتها، فالقدماء عدّوها مجهورة شديدة، وبعض المحدثين قالوا: إنَّها مهموسة شديدة، ومنهم من قال: إنَّها بين الجهر والهمس. وهذا يعود إلى أنَّ القدماء والمحدثين اختلفوا في تعريف الجهر والهمس. فالقدماء عرّفوا الحرف المجهور بأنّه: «حرف أشبع الاعتماد في موضعه، ومنع النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد عليه ويجري الصوت»[٢٤]. والاعتماد على الموضع يعني: «ثبوت أعضاء الجهاز الصوتي بوضعها الخاص بإصدار الصوت في المنطقة الخاصّة بنطقه، وفي حال الهمزة هو إسناد الوترين الصوتيين الغشائيين في الحنجرة بعضهما على بعض وانطباقهما، ومنع النفس من الجريان خلالهما... ويجري الصوت عندما يسمح للهواء بالخروج على صورة انفجار هو صوت الهمزة»[٢٥].

الهمزة وأخواتها بين القرّاء واللغويين

وأمَّا المحدثون فعرّفوه بأنه: ذبذبة الوترين الصوتيين، وهذا لا يحدث عند إصدار الهمزة، فهي ليست مجهورة[٢٦].

وأمَّا من قال: إنَّها لا مجهورة ولا مهموسة. فتعريف الجهر عنده انفتاح الوترين الصوتيين مع حدوث ذبذبة فيهما. والهمزة تصدر بانفتاح الوترين الصوتيين، ولكن من غير ذبذبتهما، وعليه فهي ليست مجهورة ولا مهموسة[٢٧].

أمَّا مخرجها فقد اتفقوا فيه، لكنهم اختلفوا في التسمية، فالأقدمون قالوا: الهمزة من أقصى الحلق[٢٨] بعد أن قسَّموا الحلق إلى (أدنى ووسط وأقصى)، والمحدثون أطلقوا على مخرج الهمزة (الحنجرة)[٢٩]؛ إذ كانوا أكثر دقَّة في التسمية بعد أن قسّموا الجهاز النطقي على أقسامه التشريحية.

الهمزة بين القبائل العربية:

كان الهمز معروفًا في قبائل وسط الجزيرة وشرقها، كتميم ومن جاورها[٣٠]. وعرفت الحجاز وقبائل شمال الجزيرة وغربها بعدم الهمز[٣١]. وعلى هذا تكون قبائل تميم وأسد وقيس وسائر القبائل النجديّة، التي احتفظت بالهمز على الرغم من ميلها إلى الإدغام والإمالة (وهما عنصرا الأداء السريع)، فجعلوا الهمز يخفف من هذه السرعة.

أمَّا الحجازية، كقبائل قريش وهذيل وسعد بن بكر[٣٢]، فقد سهّلت ولم تهمز لتجعل عنصرًا من عناصر التسهيل، ولسرعة في كلامها لمعادلة البطيء بالكلام وإعطائه عنصرًا من عناصر الأداء السريع، ولذا أصبح الهمز وتسهيله علاقتين مميزتين للهجات العربية، وعنصر اختلاف بين اللهجات النجديّة واللهجات الحجازية. والهمز أو تحقيق الهمز يطلق على الهمزة عند إعطائها حقّها ومستحقّها من اللفظ، وهو الأصل على هذا.

أمَّا عدم الهمز أو التسهيل أو التخفيف فهي مصطلحات للدلالة على عدم لفظ الهمزة أو التقليل من حقها في اللفظ. والتسهيل مصطلح عرفه أهل القراءات[٣٣]، والتخفيف مصطلح عرفه أهل اللغة[٣٤]. وتشتمل هذه المصطلحات على كل تغيير يصيب الهمزة من حذف وإبدال وبين بين. وقد رصدها القرّاء رصدًا دقيقًا، وأفاضوا في شرح العلاقة بين الهمزة وبين الأصوات السابقة لها واللاحقة بها. ومدى التغيير الذي يطرأ على بنية الكلمة أو الكلمات التي تشكل الهمزة فيها الفاء أو العين أو اللام.

الهمزة في القراءات القرآنية:

سبق أن ذكرنا أنَّ الهمزة حظيت بعناية خاصّة من القرّاء، والسبب في ذلك يعود إلى اختلاف الروايات في تحقيق الهمزة وتسهيلها من رواية إلى أخرى، أو من موضع إلى آخر، أو ورود أوجه مختلفة للقراءة الواحدة؛ أو حتى في الرواية الواحدة. وعلاقة القراءات القرآنية باللهجات العربية هو: أنَّ القراءات جاءت محققة لعلامات لهجة معينة في قراءة معينة من باب التسهيل والتخفيف على المسلمين عند أداء آيات القرآن الكريم. لا من باب إتباع القراءة القرآنية للبيئة التي انتشرت فيها تلك القراءة. فالقراءة القرآنية رواية مسندة بسند متواتر إلى رسول الله ﷺ، وهي سنة متّبعة، والجاحد بالقراءة المتواترة كافر[٣٥]. وخير دليل على صحة هذا الكلام، أنَّ ابن كثير (ت١٢٠هـ) - أحد القرّاء السبعة، و قارئ مكّة وإمام المسجد الحرام- قرأ بتحقيق الهمزة مخالفًا لقريش الحجازية، الذين يسهلون الهمزة في كلامهم. قال عيسى بن عمر (ت١٤٩هـ): «وأهل الحجاز إذا اضطروا نبروا»[٣٦]. «فالحجازي يهمز على غير سجيته لأمر خطير كنقل قراءة قرآنية، أو لأنّه معروف في لهجته»[٣٧]. فما يتعلق

بالقرآن فهو أمر خطير يتكلفه العربي ويؤديه كما سمعه لا كما تعلمه من قبيلته، أو المكان الذي عاش فيه، كما يدعي بعض المحدثين. ولهذا لا تؤخذ القراءة إلا سماعًا وتلقيًا من أهل الأداء؛ لأنّ لكل قراءة أصولاً معينة، قد تتشابه مع قراءة وقد تختلف، ولمّا كانت الهمزة من الأصول التي تؤدى بصعوبة كبيرة، وتتنوع بين التسهيل والتحقيق، فتحتاج إلى مران عالٍ ومشقة كبيرة. قال مكّي (ت٤٣٧هـ): «الهمز حرف ثقيل، فغيرته العرب لثقله، وتصرفت فيه ما لم تتصرف في غيره من الحروف، فأتت به على سبعة أوجه مستعملة في القرآن والكلام، جاءت به محققًا، ومخففًا، ومبدلاً بغيره، وملقى حركته على ما قبله، ومحذوفًا، ومثبتًا، ومسهلاً بين حركته والحرف الذي منه حركته»[٣٨]، وهذا يعني أنَّ الهمزة أخذت أشكالاً متعددة، وصورًا متنوعة؛ لأنها غير ثابتة في اللفظ، فكان خطأ القرّاء إضافة إلى خطأ الكتاب كثيرًا في الهمزة حتى يومنا هذا، مما دعاني أنْ أفصّل القول فيها وأجمع أقوال اللغويين والقرّاء؛ لأجمع شمل هذا الصوت المتغيّر لفظًا وصورة.

أحوال الهمزة:

جعل سيبويه الهمزة على ثلاثة أقسام؛ إذ قال: «اعلم أنَّ الهمزة تكون فيها ثلاثة أشياء: التحقيق، والتخفيف، والبدل... أما التخفيف فتصير الهمزة فيه بين بين، وتبدل، وتحذف»[٣٩]. أمَّا ابن الحاجب فقد قال في الشافية: «تخفيف الهمزة يجمعه الإبدال والحذف وبين بين»[٤٠]، فاللغويون قسّموا الهمزة إلى محقّقة ومخففّة، والمحققّة حالة واحدة لا كلام فيها، أمَّا المخففة فقسّموها إلى أقسام رئيسة: كإبدال الهمزة وحذفها وقراءتها بين بين. أمَّا القرّاء فقد قسّموا الهمزة إلى أقسامها الدقيقة حسب ارتباطها بما قبلها وما بعدها. كون الأمر يتعلق بالأداء الصحيح للقرآن الكريم، كما لا حظنا في قول مكي السابق؛ إذ قسَّمها على سبعة أقسام رئيسة . وقد اختلف القرّاء في أداء الهمزة كل حسب روايته عن الرسول الكريم ﷺ، وحسب ورود الهمزة في الكلام، فمنهم من سهَّل الهمزة، ومنهم من حذفها، ومنهم من أبدلها كما سنرى في صفحات البحث القادمة.

وسأربط بين أداء القرّاء وأقوال اللغويين في أحوال الهمزة؛ إذ تأتي الهمزة في الكلام مفردة أو مجتمعة مع همزة أخرى في كلمة، أو في كلمتين.

الهمزة المفردة

تأتي الهمزة المفردة في الكلام العربي إمَّا ساكنة أو متحركة. فأمَّا الساكنة فيكون تخفيفها بأن تبدل بحرف مدّ من جنس حركة الحرف الذي قبلها. فإن كان ما قبلها مضمومًا أبدلت واوًا، وإن كان ما قبلها مفتوحًا أبدلت ألفًا، وإن كان ما قبلها مكسورًا أبدلت ياءً، ولا يأتي ما قبلها ساكنًا[٤١]، لأنه ليس من كلام العرب أن يلتقي ساكنان. وهذا الأمر اتفق عليه اللغويون والقرّاء[٤٢]؛ إذ قال سيبويه: «إذا كانت الهمزة ساكنة وقبلها فتحة، فأردت أن تخفف أبدلْتَ مكانها ألفًا.. وإن كان ما قبلها مضمومًا، فأردت أنْ تخفف، أبدلت مكانها واوًا.. وإن كان ما قبلها مكسورًا، أبدلت مكانها ياءًا»[٤٣].

ولم تقرأ الهمزة المفردة عندما تكون ساكنة (بين بين)؛ لأنّ سكونها يعني ضعفها، وقراءتها (بين بين) تعني زيادة هذا الضعف[٤٤]، و«لا حركة لها حتى تجعل بينها وبين حرف حركتها»[٤٥]، ولا حذف أيضًا؛ لأنَّ الحذف يكون بعد إلقاء حركة المحذوف على الحرف الذي يسبقه، وهي لا حركة لها؛ لأنها ساكنة وقبلها له حركة. ولذا اقتصرت على هذه الحال. ولم يرد عن القرّاء عكس ذلك، ولذا يكون أمر الهمزة المفردة الساكنة: الإبدال فقط. إذا كانت أصلية غير عارضة[٤٦]، قال ابن

أبي مريم: «فإذا كانت حركة ما قبل الهمزة الساكنة ضمّة، كان تخفيفها بأنْ تقلب الهمزة واوًا، نحو جونة في جؤنة، ولوم في لؤم... وفي التنزيل (تَسوكم) في {تسُؤكُمْ}[٤٧]، و(سُولك) في {سُؤْلَكَ}[٤٨].

وإن كانت حركة ما قبلها كسرة قلبت الهمزة ياء نحو: بير وذيب في بئر وذئب. وفي التنزيل شيتم في {شِئْتُم}[٤٩]، وَهَيي لنا في {هَيئْ لنا}[٥٠].

وإن كانت حركة ما قبلها فتحة قلبت الهمزة ألفا، نحو :راس، وفاس، في رأس وفأس، وفي التنزيل (نَنْسَاها) في {نَنْسَأها}[٥١]، و(الماوَى) في {المأْوَى}[٥٢]،[٥٣].

والأمر سيان إذا كانت الهمزة في أول الكلمة أو في آخرها؛ أي أن تأتي الهمزة في كلمة والحرف الذي يسبقها في كلمة أخرى[٥٤] «قلبت الهمزة الساكنة إلى حروف العلة على حسب ما قبلها في حال التخفيف لشبه الهمزة بحروف العلة، فإنّ حروف العلة الساكنة تنقلب على حسب حركات ما قبلها، فتصير لأجل الضمّة واوًا، ولأجل الكسرة ياء، ولأجل الفتحة ألفًا»[٥٥]، فالمشابهة جعلت هذه الحروف يحل بعضها مكان بعض من أجل التخفيف على المتكلم، والإسراع بالنطق.

ولا يفوتنا أن نذكر أنّ هذا الكلام ليس عامًّا، إنما يقع من بعض القراء حالات معاكسة، فمنهم من يحقق الهمزة الساكنة كقراء الكوفة والشام سوى حمزة وهشام عن ابن عامر عند الوقف عليها. قال الداني: «اعلم أن حمزة وهشاما كانا يقفان على الهمزة الساكنة والمتحركة إذا وقعت طرفًا في الكلمة بتسهيلها ويصلان بتحقيقها»[٥٦]، وهشام هو أحد رواة ابن عامر[٥٧] الشامي، وعلى هذا فالتحقيق والإبدال جائزان في الهمزة[٥٨].

أمَّا الهمزة المتحركة فقد يكون ما قبلها ساكنًا أو متحركًا. وإذا كان متحركًا فقد يكون حرفًا صحيحًا أو معتلاً (حرف مد). فإذا كان حرفًا صحيحًا، فالنحويون والقراء ممن يخففون الهمزة في حكمها.

قال سيبويه: «واعلم أن كل همزة متحركة كان قبلها ساكن فأردت أن تخفف: حذفتها، وألقيت حركتها على الساكن قبلها»[٥٩]، أما الداني فقد قال: «واعلم أنّ ورشًا كان يلقي حركة الهمزة على الساكن قبلها فيتحرك بحركتها، وتسقط هي من اللفظ، وذلك إذا كان الساكن غير حرف مد ولين»[٦٠]. ونرى من هذين القولين أنّ النحويين يطرحون الأمر على أنه حال عامة تحصل في اللغة، أمَّا القراء فيخصصون صاحب هذا الأمر، وهو ورش عن نافع: لأنّ الأمر يتطلب ذلك. «فإن كان ما قبلها ساكنًا فلا يخلو الساكن من أن يكون حرفًا صحيحًا أو حرف علة، فإن كان حرفًا صحيحًا كان تخفيف الهمزة وتنقل حركتها إلى الساكن الذي قبلها»[٦١]، نحو {يُخْرِجُ الخَبْءَ}[٦٢].

أمَّا الهمزة قبلها لام التعريف، والهمزة في أول الكلمة يسبقها تنوين[٦٣] (من نبي إلا) (كفوًا أحد). والتنوين عبارة عن نون ساكنة تلحق آخر الكلمة، وتعامل معاملة النون الساكنة في أحكام التلاوة وفي العربية، ويسري عليها ما يسري على النون الساكنة[٦٤].

يبقى عندنا لام أل التعريف، وهو حرف صحيح ساكن، ويعامل على هذا الأصل، أمَّا في هذا الموضوع فيتحكم فيه ما يسبقه وما يليه، وفي ذلك وجهان:

الأول: عند سيبويه في كلمتي (الأحمر، الأُولى)[٦٥]، إذا خففت الهمزة تنقل حركتها إلى اللام وتحذف الهمزة، فنقول: (ألحَمر، الوُلى)، وهذا وجهُ قراءةٍ عند أبي عمرو، ويعقوب، وقالون[٦٦].

والآخر: عند الأخفش (ت٢١٥هـ) تحذف الهمزة

المتحركة بعد إلقاء حركتها على اللام، ويحذف همزة الوصل استغناء عنها بحركة اللام فتصبح (لَحْمَر لُّوْلى)(٦٧)، بأن يدغم اللام مع التنوين، وهذا وجه آخر للقراء أنفسهم، إضافة إلى قراءة التحقيق في قوله سبحانه وتعالى: {عادًا الأولى}(٦٨).

أمَّا إذا كان قبل الهمزة حرف مد ساكن، فإن كان الألف فتجعل الهمزة (بين بين)(٦٩)، نحو الهباءة، وإن كانت الياء فتقلب الهمزة ياء أيضًا وتدغم في الياء الأصلية نحو خطيئة: خطيّة، النسيء: النسيّ. وإن كان الواو، فتقلب الهمزة واوا أيضًا، وتدغم في الواو، نحو: مقروءة، مقروّة، ومكلوء: مكلو(٧٠)، وهي وجه قراءة لورش، وللقراء أوجه أخرى(٧١).

وفي هذا الموضع يمكننا أن نقرر أمورًا حسنة منها:

١. أنّ الهمزة قلبت إلى حرف من جنس حركة ما قبلها: «لأنها لم يمكن نقل حركتها إلى ما قبلها؛ لأنّ ما قبل الهمزة ها هنا حرف مد، فلا يحتمل الحركة»(٧٢).

٢. لم تجعل الهمزة بين بين؛ «لأنّ الهمزة لا تجعل بين بين إلا حيث يمكن أن يقع ساكن، وهاهنا لا يمكن وقوع الساكن؛ لأنّ الساكن لا يقع بعد ساكن، فقلبت الهمزة حرفًا من جنس ما قبلها، فأدغم أحدهما في الآخر»(٧٣).

٣. تجعل الهمزة بين بين إذا كان قبلها ألف، ولم تجر الألف على قياس الواو والياء؛ لأنّ ((الألف لا تدغم، ولا يدغم فيها»(٧٤)، وهذه ليست أمورا اجتهادية، إنما ذكرها سيبويه، وكررها بعده اللغويون؛ لأنهم يحتاجون إليها في تعليل وجوه القراءات. وأما الهمزة المتحركة وقبلها متحرك: فإذا كانت الهمزة مفتوحة وقبلها مضموم قلبت الهمزة واوا نحو: يؤده / يوده، يؤاخذ/ يواخذ، وقرأ به ورش(٧٥). أما إذا كان ما قبلها مكسورًا: فتقلب الهمزة ياء نحو: خاسئًا/خاسيًا، لنبوئنهم/ لنبوينهم، وقرأ به أبو جعفر(٧٦). وإذا كان ما قبلها مفتوحًا: فتجعل الهمزة عند التخفيف بين بين نحو: سأل/ سال، أرأيتم/ أرايتم، وقرأ بهذا الوجه نافع وأبو جعفر(٧٧).

أمَّا إذا كانت الهمزة مضمومة: فيكون الحرف الذي قبلها: إما مكسورًا نحو {سَنُقرئك}(٧٨)، وقرأ بهذا الوجه أبو جعفر(٧٩)، أو مفتوحًا نحو {تقرؤه}(٨٠)، وقرأ بهذا الوجه أبو جعفر أيضًا(٨١). أو مضمومًا نحو (رؤوس)(٨٢)، وقرأ بها أبو جعفر أيضًا.

والحكم نفسه ينطبق إذا كانت الهمزة مكسورة وقبلها متحرك بالحركات الثلاث، وهو جعل الهمزة بين بين. وهذا ما قاله سيبويه(٨٣)، ونرى في ذلك أنَّ هذا الوجه لم يقرأ به إلا أبو جعفر من العشرة.

وقد خالف الأخفش سيبويه في حالين(٨٤):

الأولى: عندما تكون الهمزة مضمومة وقبلها مكسور، فيقلبها ياء خالصة. وحجته أنّ الهمزة إذا قرئت بين بين صارت بين الهمزة والواو، والواو لا تُسبق بكسر.

والأخرى: عندما تكون الهمزة مكسورة وقبلها ضم نحو (سُئِل)، فيقلبها واوا خالصة.

ولم نجد من يقرأ بهذا الوجه كما بينا إلا أبا جعفر، وهذا يعني عدم انتشار هذا الوجه لصعوبة أدائه. والتحقيق أولى؛ لأنه الأصل وأكثر انتشارًا بين القرّاء في مثل هذه المواضع.

الهمزتان

أخذت الهمزتان موقعًا مبرّزًا بين أصول

القرّاء؛ لكثرة فروعها، واختلاف القرّاء فيها إضافة إلى أدائها الصعب الذي لا يمكن إتقانه إلا بالمراس الكثير، والتمرين الطويل، على أيدي أهل الأداء الضابطين. والإلمام بجوانبها، والقدرة على أدائها يحتاج إلى صبر طويل، سواء أكان من المؤدي أم من المتلقي.

وقد اعتنى أهل الأداء (القرّاء) بالهمزتين وأحوالهما أكثر من اعتنائهم بالهمزة المفردة وأحكامها؛ لاختلاف الأداء بين القراء في الهمزتين أكثر من الهمزة المفردة، حتى أفردوا لها فصولاً في مؤلفاتهم[85]، خوفا من الوقوع في مدارج اللحن عند أدائها. وهذا الأمر دعاني إلى أن أفصّل القول في الهمزتين، إضافة إلى الكلام الذي سبق عن الهمزة المفردة:

تنقسم الهمزتان المجتمعتان على قسمين[86]:

الأول: الهمزتان المجتمعتان في كلمة واحدة.

الآخر: الهمزتان المجتمعتان في كلمتين.

فإن كانتا في كلمة واحدة، فإنّ الأولى إما أن تكون استفهامية أو تكون من بنية الكلمة. فإذا كانت استفهامية فهي مفتوحة دائمًا، وتكون الثانية على نوعين: إما ساكنة أو متحركة بالحركات الثلاث: الفتح، أو الضم، أو الكسر[87]. فإذا جاءت الثانية مفتوحة فللقرّاء فيها[88]:

١- قالون وأبو عمرو وهشام: التسهيل مع إدخال ألف بينهما إذا كان بعد الهمزة الثانية حرف صحيح نحو: ﴿أَأَنذَرْتَهُمْ﴾، ﴿آمِنتُمْ﴾.

٢- ابن كثير: التسهيل من غير إدخال ألف بينهما.

٣- ورش: وله فيها وجهان: الأول: التسهيل من غير إدخال ألف بينهما. الآخر: الإبدال، ألف خالصة مع المد المشبع.

٤- الكوفيون (عاصم، وحمزة، والكسائي) وابن ذكوان: وعندهم تحقيق الهمزتين.

٥- ولهشام عن ابن عامر وجه آخر هو: تحقيق الهمزتين مع إدخال ألف بينهما.

أما إذا كان بعد الهمزة الثانية حرف مد[89]:

فلنافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر تسهيل الهمزة الثانية من غير إدخال ألف بينهما.

وللكوفيين التحقيق فقط على أصلهم نحو: ﴿أَآلِهَتُنَا﴾[90].

وخلاصة هذا القول: إن التقت همزة الاستفهام، - ولا تكون إلا مفتوحة مع همزة أخرى متحركة - فللقرّاء فيها.

- التسهيل (بين بين) من غير إدخال ألف بينهما.
- التسهيل مع إدخال ألف بينهما.
- الإبدال: ألف خالصة.
- والتحقيق من غير إدخال ألف.
- التحقيق مع إدخال ألف بينهما.

أما النحويون فقد قال سيبويه: «ومن العرب ناس يدخلون بين ألف الاستفهام وبين الهمزة ألفا إذا التقتا، وذلك أنهم كرهوا التقاء همزتين ففصلوا»[91].

وهذا الأمر لمن حقق الهمزتين وهو قراءة هشام عن ابن عامر، وهي لهجة تميم[92]، قال سيبويه أيضًا: «وأما الذين لا يخففون الهمزة فيحققونهما جميعًا ولا يدخلون بينهما ألفًا»[93]، وهي قراءة أهل الكوفة بالتحقيق، وقال أيضًا: «وإن جاءت ألف الاستفهام، وليس قبلها شيء لم يكن من تحقيقها بد، وخففوا الثانية على لغتهم»[94]، وهذه قراءة ابن كثير وورش في أحد وجهيه.

مقالات

وأما من قرأ بتسهيل الثانية مع إدخال ألف بينهما فهو للفصل بين الهمزتين، فالهمزة مع تسهيلها بقيت همزة لقول سيبويه: «والمخففة بزنتها محققة»[95]، وقد تابع النحويون سيبويه في هذا[96].

أما الشيرازي، فقد قال موجهًا من حقق الهمزتين في ﴿أَأَنذَرْتَهُمْ﴾[97]؛ لأنَّ الأولى همزة التسوية والثانية همزة (أفعل)، فقد جاء على الأصل، وإن استثقل اجتماع الهمزتين فإنّ المثل قد جاء مع مثله في حروف الحلق نحو: فههت، وكععت... ويحسن هذه القراءة أن الهمزة الأولى غير لازمة للكلمة؛ لأنها همزة التسوية»[98].

وعن توجيه قراءة من قرأ بهمزة واحدة ممدودة قال: «وذلك لأنّهم خففوا الهمزة الثانية لاجتماع الهمزتين؛ لأنّ اجتماعهما مرفوض في كثير من كلام العرب... وفي تخفيف الهمزة الثانية تقريب لها من الساكن؛ لأنّ المخففة هاهنا تجري مجرى الألف، فكما لا يكره الألف بعد الهمزة في نحو: آدم، فكذلك المخففة»[99]، وهذا الكلام يدل على أنّ الألف تساوي همزة بين بين، وهذا يعني أنّها تقريب إلى السكون، ولم تكن ساكنة، لكنّ حركتها أصبحت أضعف.

ولمن قرأ بتخفيف الثانية مع إدخال ألف بينهما فهو للفصل بين المتماثلين، إذ قال: «لأنّ تخفيفها هو جعلها بين الهمزة والألف، وليس يخرجها ذلك من أن تكون همزة متحركة، وإن كان الصوت بها أضعف، فكلما أدخل الألف للفصل بين المثلين أو الأمثال نحو: (اخشينان)، فكذلك هاهنا بعد التخفيف»[100]، وهذا يدل على أنّ الهمزة لم تخرج عن جنسها بتغيرها بين بين، أو بتغيرها نحو الألف.

أما إذا جاءت الهمزة الثانية بعد همزة الاستفهام مضمومة أو مكسورة فهي عند القراء كما يأتي[101] : ﴿أَئِنَّكُمْ﴾[102]، ﴿أءله﴾[103]، ﴿أإذا﴾[104]، ﴿أَؤُنَبِئُكُم﴾[105].

١- عند ورش وابن كثير ورويس: تسهيل الثانية من غير إدخال ألف.

٢- عند قالون وأبي عمرو: تسهيل الثانية مع إدخال ألف بينهما.

٣- قرأ الباقون بتحقيق الثانية من غير إدخال ألف بينهما. ولهشام عن ابن عامر في المكسورة وجهان[106].

الأول: تحقيق الهمزتين مع إدخال ألف بينهما. وقد ذكر سيبويه هذا الوجه ونسبه إلى قبيلة تميم[107].

والآخر: تحقيق الهمزتين من غير إدخال ألف بينهما وهو على الأصل في تحقيقهما.

وللقراء عن أصولهم خلافات موضعية[108].

ولم يذكر النحويون مثل هذا التفصيل في شأن همزة الاستفهام، والهمزة التي تأتي بعدها في أحوالها الثلاثة، إنما قالوا بوجود التحقيق والتخفيف في الثانية[109].

أما همزة الوصل إذا دخلت عليها همزة الاستفهام فلها أحوال[110]:

أولاً: تكون همزة الوصل مفتوحة. وقد اختلف القرّاء بعضهم عن بعض في مواضع والأغلب هو: ثلاث كلمات في القرآن الكريم: ﴿آلذكرين﴾[111]، ﴿آلان﴾[112]، ﴿آلله﴾[113]، ﴿آلله خير﴾[114]، فقد أجمع القرّاء على عدم حذفها فرقا بين الاستفهام والخبر، وأجمعوا على تخفيفها في غير هذه المواضع كما يأتي:

١- عند أبي عمرو وورش: أبدلوها ألفا خالصة، ولأبي عمرو وجه آخر مع المد المشبع.

الهمزة وأخواتها بين القرّاء واللغويين

٢- عند ابن كثير وقالون: التسهيل بين بين من غير إدخال ألف بينهما.

٣- أما الوجه الآخر لأبي عمرو فهو: التسهيل (بين بين) مع إدخال ألف بينهما.

٤- وقرأ الباقون بتحقيق الهمزتين.

أما الذين اختلفوا فيه بين الاستفهام والخبر ﴿جِئْتُم بِهِ ٱلسِّحْرُ﴾[١١٥].

وقد قرأها أبو عمرو بهمزتين: استفهامية ووصل. وقرأ[١١٦] بتحقيق الأولى وتسهيل الثانية، وقد جاء توجيه قراءة أبي عمرو موافقًا لرأي النحويين إذ قيل: «قرأها أبو عمرو وحده، والوجه أن (ما) للاستفهام، وليست بموصولة، وهي مبتدأ و(جئتم به) خبرها. والمعنى أي شيء جئتم به؟

وقوله ﴿السّحر﴾ بدل عن (ما) المبتدأ، وليس بجملة مستأنفة، وإنما كان السحر بدلاً عن (ما).

وقرأ الباقون (ما جئتم به السحر) بوصل الألف من غير مد»[١١٧].

ثانيا: إذا كانت همزة الوصل مكسورة[١١٨]: فقد أجمع القراء على حذفها لأمن اللبس في الوصل نحو قوله: ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾[١١٩]، ﴿أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ﴾[١٢٠]، ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ﴾[١٢١]، ﴿أَتَّخَذْنَاهُم سِخْرِيًّا﴾[١٢٢].

قال ابن أبي مريم في توجيه ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ﴾: «والوجه أنّ ألف الاستفهام دخلت على (اصطفى) فسقطت ألف الوصل لمكان المتحرك، وهو ألف الاستفهام، والاستفهام هنا بمعنى التوبيخ والإنكار، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ﴾[١٢٣]،[١٢٤].

فدلالة اللفظ في هذا الموضع عينت أن يكون الهمز همز استفهام أدّى إلى حذف همزة الوصل المكسورة التي هي من أصل الكلمة عند وصل الكلام.

وللقراء خلاف أصولهم في مواضع القرآن الكريم حوتها كتب القراءات[١٢٥].

أما إذا كانت الهمزتان من بنية الكلمة، فتأتي على قسمين[١٢٦]:

الأول: الأولى متحركة والثانية متحركة. ولم تأت في القرآن الكريم إلا في خمسة مواضع: الأولى مفتوحة والثانية مكسورة وهي كلمة (أئمة).

الثاني: الأولى متحركة بالحركات الثلاث (الفتح والضم والكسر)، والثانية ساكنة، نحو (آدم، إيمان). فالقسم الأول أتى محصورًا في كلمة واحدة مع اختلاف مواضعها الخمسة، وهي: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾[١٢٧]، ﴿أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[١٢٨]، ﴿وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً﴾[١٢٩]، ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ﴾[١٣٠]، ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً﴾[١٣١]. وفيها كلام كثير وخلاف كبير بين القرّاء من جهة، واللغويين من جهة أخرى، فمذهب القرّاء فيها كما يأتي[١٣٢]:

١- قرأ بتحقيق الهمزتين: ابن عامر، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وروح عن يعقوب.

٢- قرأ بتسهيل الثانية (بين بين): نافع، وأبو عمرو، وابن كثير، ورويس عن يعقوب.

وقرأ هؤلاء بوجه آخر هو التسهيل في الثانية مع إدخال ألف بينهما والمد كل على مذهبه.

٣- وروي عن هشام عن ابن عامر وجه آخر هو إدخال ألف بين همزتين[١٣٣].

أمّا اللغويون فجزموا أن يكون الأمر على هذا النحو، ولم يسمحوا إلا بالإبدال. فهذا سيبويه يقول: «واعلم أنّ الهمزتين إذا التقتا في كلمة واحدة لم يكن بد من بدل الآخرة ولا تخفف؛ لأنهما إذا كانتا في حرف واحد لزم التقاء الهمزتين الحرف»[١٣٤]. وقول ابن جني: «ومن شاذ الهمز عندنا قراءة الكسائي (أئمة) بالتحقيق فيهما.

فالهمزتان لا تلتقيان في كلمة واحدة إلا أن تكونا عينين، نحو: سئّال وسئّار، وجئّار، فامَّا التقاؤهما على التحقيق من كلمتين فضعيف عندنا، وليس لحنًا. وذلك نحو قرأ أبوك، و﴿السُّفَهَاءُ أَلا﴾[١٣٥]، و﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَن تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ﴾[١٣٦]، فهذا كله جائز عندنا على ضعفه، ولكن التقاؤهما في كلمة واحدة غير عينين لحن»[١٣٧].

وكلام سيبويه وابن جني ومن وافقهما غير مقبول ومردود من طرق كثيرة منها:

أولاً: أنّ من قرأ بالتحقيق هم من أصحاب القراءات السبعة، وحتى العشرة، وهي قراءات متواترة السند إلى رسول الله ﷺ وناكرها يدخل في الكفر[١٣٨].

وعدم موافقتها لقواعد العربية لا يعني أنها غير صحيحة؛ لأنها سبقت القواعد، والقواعد هذه من وضع الإنسان. والقياس ليس حجة على القرآن الكريم.

ثانيا: يروي ابن جني في كتابه الخصائص: «ما حكاه عنهم أبو زيد وأبو الحسن من قولهم: غفر الله له خطائئه، وحكى أبو زيد وغيره دريئة ودرائىء، وروينا عن قطرب: لفيئة ولفائىء.

وأنشدوا:

فإنك لا تدري متى الموت جائئ

إليك ولا ما يحدث الله في غد

وفيما جاء من هذه الأحرف دليل على صحة ما يقوله النحويون دون الخليل: من أن هذه الكلم غير مقلوبة، وأنه قد كانت التقت فيهما الهمزتان، على ما ذهبوا إليه»[١٣٩]، وقد أدرج ابن جني هذا الكلام تحت باب شواذ الهمزة. ويقره رادًّا على الخليل من أنَّ هذا الهمز أصلي غير منقلب.

وعلى هذا يناقض نفسه بنفسه.

ثالثًا: أيَّد بعض النحويين، بل لهم ردود على من قال بعدم وقوع الهمزتين في كلمة، فابن الحاجب يقول: «فقد صحَّ التسهيل والتحقيق في نحو أئمة»[١٤٠]، وقال ابن مالك: «وما بعد همزة الاستفهام من الهمزات جائز تحقيقه وتخفيفه، فكذلك ما بعد همزة المضارعة»[١٤١]،

رابعًا: والتحقيق من خصائص قبائل العرب في نجد وشمال الجزيرة من عرب تميم خاصة وأسد وقيس أيضًا[١٤٢]، والتحقيق أصل من أصول العربية. وهذا الأمر ينطبق على أحوال الهمزة كافة، وغيرها من الخلافات التي وقعت بين القراء واللغويين عامة.

أما القسم الثاني: فتكون الهمزة الثانية فيه ساكنة، والأولى متحركة بالحركات الثلاث، مثل آدم وأصلها أأْدم، إأْمان، أُوتي وأصلها أُأْتي.

وقد أجمع القراء على إبدال الهمزة الثانية بحرف مد مناسب من جنس حركة الهمزة الأولى كما هو واضح في الأمثلة أعلاه[١٤٣]، أما اللغويون فقد جاء رأيهم موافقًا لقراءات القراء[١٤٤]، في مثل هذه المواضع. ومن هذا القول يمكن أن نستنتج ما يأتي:

١. الهمزة ثقيلة، وتكون أكثر استثقالاً إذا تكررت حتى وإن كانت متحركة.
٢. القلب (الإبدال) يقع على الثانية؛ لأنها المتكررة.
٣. لو قلبت الأولى إلى حرف مد (أ، و، ي) وهي دائمًا ساكنة فلا يجوز الابتداء بساكن.

ولهذه الأسباب وقع الإبدال (القلب) على الثانية.

الهمزتان المجتمعتان في كلمتين[١٤٥]:

تأتي الهمزتان المجتمعتان متجاورتين، فتكون الأولى في نهاية الكلمة الأولى، والثانية في أول الكلمة الثانية، وتكونان على قسمين:

الأول: متفقتان في الحركات وتكونان مفتوحتين أو مكسورتين أو مضمومتين[١٤٦].

والآخر: مختلفتان في الحركات: وتكونان على خمسة أنواع في القرآن الكريم[١٤٧].

أما القسم الأول: فللقراء فيه حالات التسهيل الآتية:

١. إسقاط الأولى وتحقيق الثانية: وهذا مذهب أبي عمرو في المفتوحتين والمكسورتين والمضمومتين. وهو مذهب البزي في المفتوحتين وقالون أيضًا.

٢. إبدال الثانية بحرف من جنس حركتها: وهو مذهب قنبل، وورش في الأنواع الثلاثة.

في أحد وجهيهما.

٣. تسهيل الثانية مع تحقيق الأولى: وهو مذهب قنبل وورش أيضًا في وجههما الثاني.

٤. تسهيل الأولى مع تحقيق الثانية: وهو مذهب البزي وقالون في المكسورتين والمضمومتين.

٥. التحقيق وهو الأصل: وهو مذهب القراء: ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي.

وأما القسم الثاني فأنواعه كما يأتي:

١. الأولى مفتوحة والثانية مكسورة نحو ﴿**شُهَدَاء إِذْ**﴾[١٤٨]، فقد قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو ورويس بتسهيل الثانية بين الهمزة والياء، والباقون بالتحقيق.

٢. مفتوحة ومضمومة وجاءت في موضع واحد ﴿**جاء أُمة**﴾[١٤٩]، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو ورويس بتسهيل الثانية بين الهمزة والواو. والباقون بالتحقيق.

٣. الأولى مضمومة والثانية مفتوحة ﴿**السفهاءُ ألا**﴾[١٥٠]، فقد أبدلها نافع وابن كثير، وأبو عمرو ورويس واوا خالصة، والباقون بالتحقيق.

٤. الأولى مكسورة والثانية مفتوحة نحو: ﴿**مِنَ الشُّهَدَاء أَن**﴾[١٥١]، وقد قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو ورويس بإبدالها ياء خالصة مفتوحة.

٥. الأولى مضمومة والثانية مكسورة نحو: ﴿**يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾[١٥٢]، فقد قرؤوها أنفسهم بإبدالها واوًا خالصة مكسورة.

وعلى هذا يكون في المختلفين: تحقيق الأولى، وفي الثانية إمَّا الإبدال، وإما التسهيل. أما اللغويون: فقد قال سيبويه: «فليس من كلام العرب أن تلتقي همزتان فتحققا، ومن كلام العرب تخفيف الأولى ويخفف الآخرة، وهو قول أبي عمرو... ومنهم من يحقق الأولى ويحقق الآخرة، سمعنا ذلك من العرب... قال:

كل غراء إذا ما برزت
ترهب العين عليها والحسد

سمعنا من يوثق به من العرب ينشده هكذا.

وكان الخليل يستحب هذا القول فقلت له: لمه؟ فقال: إني رأيتهم حين أرادوا أن يبدلوا إحدى الهمزتين اللتين تلتقيان في كلمة واحدة أبدلوا الآخرة وذلك: جائ وآدم...»[١٥٣].

ولي وقفة مع هذا القول: فهو مردود كما بينت قبل هذا لما يأتي:

١. إن كان سمعه من العرب، فلم يسمعه من الجميع، وهذا نقص استقرائي.

٢. ورود قراءات متواترة سبعية وعشرية نصَّت على تحقيق الهمزتين والقراءة سنة متواترة.

يقول سيبويه في موضع آخر: «وأما أهل الحجاز فيخففون الهمزتين؛ لأنه لو لم تكن إلا واحدة لخففت»[١٥٤].

فأهل الحجاز لا يمثلون العرب جميعًا، إنما قبيلة أو بعض قبائل تعيش في الجزيرة العربية فالتعميم بالاعتماد على جزء صغير ليس من أسس العلم الحق.

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة الممتعة مع الحرف التاسع والعشرين من حروف الهجاء العربية، وتقليب آراء العلماء من قراء ولغويين، وتعرف خلاف العلماء فيها، تبيَّن لنا ما يأتي:

١. الهمزة صوت مجهور كما يراها علماء العربية الأوائل.

٢. التحقيق في الهمزتين المتلاصقتين في الكلمة الواحدة، وفي كلمتين أصل من أصول العربية، جاءت به القراءات القرآنية المتواترة.

٣. التغيرات التي تطرأ على الهمزة يسميها اللغويون التخفيف ويسميها القراء التسهيل.

٤. اختلف القراء في أداء الهمزة في أوضاعها المختلفة، ونجد هذا الخلاف في وجوه القراءات التي يرويها رواة القارئ الواحد.

٥. الخلاف الذي وقع بين العلماء سواء أكانوا قرّاء أم لغويين أصله تعدد لغات القبائل العربية.

نسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وخدمة للغة العربية، لغة القرآن الكريم. ■

●●●

الحواشي

١. ينظر: العين:١/٤٨، والكتاب:٤/٣٢، والموجز في النحو:١٦٥، والجمل للزجاجي:٣٧٥.

٢. ينظر: معاني القرآن للفراء:١/٣٦٨، والمقتضب:١/١٩٢، وتهذيب اللغة: ١/٤٨، وسر صناعة الإعراب:١/٤٦.

٣. ومنهم ابن السراج (ت٣١٦هـ)، وابن جني (ت٣٩٢هـ)، وابن فارس (ت٣٩٥هـ).

٤. المقتضب: ١/١٩٤.

٥. ينظر: سر صناعة الإعراب:١/٤٨.

٦. ينظر: الكتاب: ٤/٤٣٢، والمقتضب:١/١٩٤، وفي البحث الصوتي عند العرب:٣٢.

٧. ينظر: الموضح:١/١٦٩.

٨. ينظر: الكتاب:٤/٤٣٣.

٩. منتهى الأماني والمسرات (الإتحاف):١٦٣، وينظر: النشر: ١/٢٠٢، وإبراز المعاني :٧١.

١٠. ينظر: منتهى الأماني والمسرات (الإتحاف):١٦٣.

١١. ينظر: التبصرة:٢٥٠، والتيسير:١٨، ومنتهى الأماني والمسرات (الإتحاف):١٦٣.

١٢. ينظر: الرعاية:٨٦.

١٣. ينظر الكتاب:٤/٤٣٢، والمقتضب:١/١٩٣.

١٤. ينظر الكتاب:٤/٤٣٢.

١٥. ينظر المصدر نفسه.

١٦. من القرّاء من جعلها ثمانية أحرف وردت كلّها في القرآن الكريم، وهي: الهمزة المسهلة، والألف الممالة، والصاد المشمة الزاي، والياء المشمة صوت الواو، والألف المجاورة لحرف مفخم،واللام المغلظة في لفظ الجلالة، والنون المخفاة، والميم المسكنة... ينظر : حق التلاوة:١٧٨.

١٧. ينظر: النشر:١/٢٠٢.

١٨. ينظر: الرعاية:٤١٥، ومنتهى الأماني والمسرات: (الإتحاف):١٦٨.

١٩. ينظر الكتاب:٤/٤٣٢.

٢٠. ينظر الموضح:١/١٦٩.

٢١. الموضح:١/١٦٩.

٢٢. ينظر حق التلاوة:١٧٨.

٢٣. الكتاب:٤/٤٣٢، وينظر في البحث الصوتي:٣٧.

٢٤. ينظر الكتاب:٤/٤٣٤، وينظر المقتضب:١/ ٣٣٠، وسر صناعة الإعراب: ١/٦٩، والرعاية:١١٩.

٢٥. القراءات القرآنية:٢٠.

٢٦. ينظر العربية الفصحى:٣٨.

٢٧. ينظر الأصوات اللغوية:٩٠، علم اللغة (السعران):١٧١، ودراسة الصوت اللغوي:٢٧٧.

٢٨. ينظر الكتاب:٤/٤٣٣، والمقتضب:١/١٩٢، وسر صناعة الإعراب: ١/٨١.

٢٩. ينظر اللهجات العربية في القراءات القرآنية:٩٥، ودراسة الصوت اللغوي:٢٧٣، والقراءات القرآنية:٢٤.

٣٠. ينظر اللهجات العربية: ٧٦.
٣١. ينظر: تأويل مشكل القرآن:٣٩، ولهجة تميم:٨٢.
٣٢. ينظر: في الأصوات اللغوية (غالب المطلبي):١٧٩.
٣٣. ينظر: النشر:٣٦٢/١، ومنتهى الأماني والمسرات (الإتحاف):٤٤.
٣٤. ينظر الكتاب:٤٣٣/٤، وشرح شافية ابن الحاجب:٣٢/٣.
٣٥. ينظر: إبراز المعاني:١٥، والنشر:١٢/١.
٣٦. اللسان:٢٢/١(نبر).
٣٧. القراءات القرآنية: ٢٣.
٣٨. الرعاية: ٧٤.
٣٩. الكتاب:٥٤١/٣.
٤٠. شرح الشافية: ٣٠/٣.
٤١. ينظر شرح الشافية: ٣٣/٣.
٤٢. ينظر الكتاب:٥٤٤/٣، التيسير: ٣٢، شرح المفصل: ١٠٧/٩.
٤٣. الكتاب:٥٤٤/٣، التيسير: ٣٢، شرح المفصل: ١٠٧/٩، والنشر:٣٩٠/١.
٤٤. الكتاب:٥٤٤/٣.
٤٥. شرح الشافية :٣٢/٣.
٤٦. والعارض: ما كان علما للجزم، أو الوقف، أو يخرج بتركه من لغة إلى أخرى أو معنى إلى معنى، أو تثقل بتركها. ينظر النشر: ٣٩٢/١.
٤٧. المائدة:١٠١.
٤٨. طه: ٣٦.
٤٩. البقرة:٥٨.
٥٠. الكهف:١٠.
٥١. البقرة: ٥٨.
٥٢. السجدة:٤٧.
٥٣. الموضح:١٨٥/١- ١٨٦، وينظر: منتهى الأماني والمسرات(الإتحاف):١٤٥.
٥٤. ويسمى الهمز المنفصل: وهو أن يكون حرف المد آخر كلمة والهمزة أول كلمة أخرى.
٥٥. الموضح:١٨٧/١.
٥٦. التيسير:٣٧، وينظر: الموضح:٢٤٠/١.
٥٧. ينظر: التيسير:٦-٨، ومعرفة القراء الكبار:١٩٥/١، وغاية النهاية:٣٥٥/٢.
٥٨. ينظر: إعراب القرآن:١٨١/١، وحجة أبي علي:٢٣٥/١، والموضح:٢٤٠/١.
٥٩. الكتاب:٥٤٥/٣، وينظر: شرح الكافية: ٣٢/٣.
٦٠. التيسير:٣٥.
٦١. الموضح:٢٤٠/١.
٦٢. النمل:٢٥.
٦٣. ينظر:التيسير:٣٥.
٦٤. ينظر:الرعاية: ٢٣٦.
٦٥. ينظر الكتاب:٥٤٥/٣.
٦٦. ينظر: السبعة:٦١٥.
٦٧. ينظر: الموضح١٢٢١/٣، وشرح الكافية:٤٢/٣.
٦٨. النجم:٥٠.
٦٩. ينظر الكتاب : ٥٤٨/٣، وشرح الكافية الشافية:٢١٠٦.
٧٠. ينظر: المحتسب:١٢٨/١. والخصائص:١٥٣/٢، وشرح المفصل:١١٠/٩.
٧١. ينظر: النشر:٤٠٥/١-٤٠٦.
٧٢. الموضح:١٨٩/١، وينظر: الكتاب: ٥٤٨/٣.
٧٣. المصدران السابقان.
٧٤. المصدران السابقان.
٧٥. ينظر: شرح الكافية الشافية: ٢١٠٧/٤، والنشر:٣٩٥/١.
٧٦. ينظر: المصدران السابقان: ٢١٠٨/٤، ١/ ٣٩٦.
٧٧. النشر: ٣٩٦/١، وينظر: شرح الكافية الشافية: ٢١٠٨/٤.
٧٨. الأعلى: ٦.
٧٩. ينظر: النشر:٣٩٦/١.
٨٠. الإسراء:٩٣.
٨١. ينظر: المصدر السابق.
٨٢. الصافات: ٦٠.
٨٣. ينظر: الكتاب:٥٤٢/٣، وشرح الكافية: ٢١٠٨/٤.
٨٤. ينظر: المحتسب:١٧٧/٢.
٨٥. ينظر: الرعاية:١٢٣- ١٢٦، والتيسير:٣١-٣٤.
٨٦. ينظر:الرعاية ١٢٣-١٢٦.
٨٧. المصدر نفسه.
٨٨. ينظر:السبعة:١٣٥، والإقناع:٢٣٦/١.
٨٩. ينظر: الإقناع: ٣٦١/١.
٩٠. الزخرف:٥٨.
٩١. الكتاب:٥٥١/٣.
٩٢. ينظر : المصدر نفسه:٥٥١/٣.
٩٣. المصدر نفسه.

٩٤. المصدر نفسه.

٩٥. الكتاب: ٣/٥٥٠، وينظر الموضح:١/٢٤٢، وإبراز المعاني: ١٢٨.

٩٦. ينظر: إعراب القرآن:١/١٨٥، شرح الكافية الشافية:٤/٢٠٩٤، وهمع الهوامع:٦/٣١٠-٣١٦.

٩٧. البقرة:٦

٩٨. الموضح:١/٢٤١، وينظر:٣/١١٣٤.

٩٩. الموضح: ١/٢٤٢.

١٠٠. المصدر نفسه.

١٠١. ينظر: التيسير:٣٢، والنشر:١/٣٦٩-٣٧٠، ومنتهى الأماني والمسرات(الإتحاف):٦٨-٦٩.

١٠٢. الأنعام:١٩.

١٠٣. النمل:٦٠, ٦٤.

١٠٤. ق:٣.

١٠٥. آل عمران:١٥.

١٠٦. ينظر:التبصرة: ٢٨٣، والتيسير:٣٢، والكنز:٧١.

١٠٧. ينظر: الكتاب: ٣/٥٥١.

١٠٨. ينظر:التيسير:٣٢، والنشر:١/٣٦٩-٣٧٠، والكنز:٧١.

١٠٩. ينظر:الكتاب:٣/٥٥١، والمقتضب:١/١٥٨، والمفصل:٤٦٢.

١١٠. ينظر: السبعة ١٣٧، ٣٢٧، والنشر:٣٧٧-٣٧٩.

١١١. الأنعام :١٤٣.

١١٢. يونس:٥١.

١١٣. يونس: ٥٩.

١١٤. النمل:٥٩.

١١٥. يونس:٨١.

١١٦. ينظر: منتهى الأماني والمسرات(الإتحاف): ٧١.

١١٧. الموضح:٢/٦٣٤، وينظر إعراب القرآن:٢/٢٦٣، والتبيان في إعراب القرآن:٢/٦٨٢.

١١٨. ينظر: النشر:٣٧٩، و منتهى الأماني والمسرات (الإتحاف):٧٢.

١١٩. سبأ:٨.

١٢٠. المنافقون:٦٠.

١٢١. الصافات:١٥٣.

١٢٢. ص:٦٣.

١٢٣. النجم:٢١.

١٢٤. الموضح:٣/١٠٩٥، وينظر: التبيان في إعراب القرآن:٢/١٠٩٤.

١٢٥. ينظر: السبعة:١٣٧، ٣٢٧، والنشر:٣٧٧-٣٧٩.

١٢٦. ينظر: التيسير:٣٢، وإبراز المعاني:١٢٦، و منتهى الأماني والمسرات(الإتحاف):٦٣.

١٢٧. التوبة:١٢.

١٢٨. الأنبياء:٧٣.

١٢٩. القصص:٥.

١٣٠. القصص:٤١.

١٣١. السجدة:٢٤.

١٣٢. ينظر: التيسير:٣٢، وإبراز المعاني:١٢٦، و منتهى الأماني والمسرات(الإتحاف):٦٣.

١٣٣. المصادر نفسها.

١٣٤. الكتاب:٣/٥٥٢.

١٣٥. البقرة:١٣.

١٣٦. الحج:٦٥.

١٣٧. الخصائص:٣/١٤٣.

١٣٨. ينظر: إبراز المعاني:١٥، والنشر: ١/١٢.

١٣٩. الخصائص:٣/١٤٢.

١٤٠. شرح الكافية:٣/٥٣.

١٤١. شرح الكافية الشافية: ٤/٢١٠١.

١٤٢. ينظر: الكتاب:٣/٥٥١، ولهجة قبيلة أسد:١٠٩.

١٤٣. ينظر: التيسير:٣١، وإبراز المعاني:١٢٩، والنشر:١/٣٨١، ومنتهى الأماني والمسرات (الإتحاف):٧٢.

١٤٤. ينظر: الكتاب:٣/٥٥١، والمقتضب:١/١٥٨، وشرح الكافية الشافية:٤/٢٠٩٥.

١٤٥. ينظر: السبعة:١٣٨، والنشر: ١/٣٦٨، ومنتهى الأماني والمسرات (الإتحاف):٧٢-٧٤.

١٤٦. ينظر: المصادر نفسها.

١٤٧. ينظر: الوجيز:١٤٢-١٤٤، والإقناع:٣٨١-٣٨٣، و منتهى الأماني، والمسرات(الإتحاف):٧٢-٧٤.

١٤٨. البقرة:١٣٣.

١٤٩. المؤمنون:٤٤.

١٥٠. البقرة:١٣.

١٥١. البقرة:٢٨٢.

١٥٢. البقرة: ١٤٢

١٥٣. الكتاب:٣/٥٤٩.

١٥٤. المصدر نفسه:٣/٥٥٠.

الهمزة وأخواتها بين القرّاء واللغويين

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. **إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع**، لأبي شامة المقدسي، عبد الرحمن بن إسماعيل (ت٦٦٥هـ)، تح. إبراهيم عطوة عوض، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة.

٣. **الأصوات اللغوية**، لإبراهيم أنيس، ط٥، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣م.

٤. **الأصول في النحو**، لابن السراج أبي بكر محمد بن سهيل (ت٣١٦هـ)، تح. د. عبد الحسين الفتلي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٥. **إعراب القرآن، للنحاس**، أبي جعفر، أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت ٣٣٨هـ)، تح. زهير غازي زاهد، ط٣، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

٦. **الإقناع في القراءات السبع**، لابن الباذش، أبي جعفر أحمد ابن محمد بن علي (ت٥٤٠هـ)، تح. د. عبد المجيد قطامش، ط١، مكة المكرمة، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٤م.

٧. **تأويل مشكل القرآن**، لابن قتيبة أبي عبد الله محمد بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، تح. السيد أحمد صقر، ط٣، المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

٨. **التبصرة في القراءات**، لأبي محمد، مكي بن أبي طالب القيسي (ت٤٣٧هـ)، تح. د. محيي الدين رمضان، ط١، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت.

٩. **التبيان في إعراب القرآن**، للعكبري، أبي البقاء عبد الله ابن الحسين (ت٦١٦هـ)، تح. على محمد البجاوي، ط٢، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٧٨م.

١٠. **التيسير في القراءات السبع**، لأبي عمرو الداني عثمان بن سعيد (ت٤٤٤هـ)، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٣٠م.

١١. **الجمل في النحو**، لأبي القاسم الزجاجي، تح. د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٢. **الحجة للقراء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد**، لأبي علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار (ت٣٧٧هـ)، تح. بدر الدين قهوجي، وبشير جويجاني، ط٢، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

١٣. **حق التلاوة**، لحسين الشيخ عثمان، ط٩، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٤. **الخصائص**، لابن جني، (ت٣٩٢هـ)، تح. محمد علي النجار، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٧١-١٣٧٦هـ / ١٩٥٢-١٩٥٦م.

١٥. **دراسة الصوت اللغوي**، للدكتور أحمد مختار عمر، ط١، عالم الكتب، القاهرة، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

١٦. **الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة**، لمكي ابن أبي طالب، تح. د. أحمد محسن فرحات، ط٣، دار عمار، عمان، ١٤١٧/ ١٩٩٦م.

١٧. **السبعة في القراءات**، لابن مجاهد أحمد بن موسى (ت ٣٢٤هـ) تح. د. شوقي ضيف، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٩٨٨م.

١٨. **سر صناعة الإعراب**، لابن جني، تح. د. حسن هنداوي، ط١، دار القلم للطباعة والنشر، دمشق، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٩. **شرح شافية ابن الحاجب**، لرضي الدين الاستراباذي، محمد بن الحسن (ت٦٨٦هـ)، تح. محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٢٠. **شرح الكافية الشافية**، لابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي (ت٦٧٢هـ)، تح. د. عبد المنعم أحمد هريدي، ط١، دار المأمون، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٢١. **شرح المفصل**، لابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي (ت٦٤٣هـ) عالم الكتب، بيروت.

٢٢. **العربية الفصحى**، لهنري فليش. ترجمة د. عبد الصبور شاهين، ط١، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٦م.

٢٣. **علم اللغة**، للدكتور محمود السعران، دار المعارف، مصر، ١٩٩٢م.

٢٤. **غاية النهاية في طبقات القراء**، لابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد (ت٨٣٣هـ)، نشره ج. برجشتراسر، ط١، مكتبة الخانجي، مصر ١٣٥١هـ/١٩٣٢م.

٢٥. **في الأصوات اللغوية**، دراسة في أصوات المد العربية، للدكتور غالب فاضل المطلبي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٣م.

٢٦. **في البحث الصوتي عند العرب**، للدكتور خليل إبراهيم العطية، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٢٧. **في اللهجات العربية**، للدكتور إبراهيم أنيس، ط٢، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م.

٢٨. **القراءات القرآنية بين الدرس الصوتي القديم والحديث**، للدكتورة مي الجبوري، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠٠٠م.

٢٩. **الكتاب لسيبويه**، عمرو بن عثمان (ت١٨٠هـ)، تح. عبد

السلام محمد هارون، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٣٠. **الكنز في القراءات العشر**، لابن الوجيه الواسطي، عبد الله بن عبد المؤمن (ت٧٤١هـ) تح. هناء الحمصي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٣١. **لسان العرب**، لابن منظور، محمد بن مكرم (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

٣٢. **اللهجات العربية في القراءات القرآنية**، للدكتور عبده الراجحي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م.

٣٣. **لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة**، للدكتور غالب المطلبي، دار الحرية، بغداد، ١٩٨١م.

٣٤. **لهجة قبيلة أسد**، لعلي ناصر غالب، ط١، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨١م.

٣٥. **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، لابن جني، تح. علي النجدي ناصف، د. عبد الحليم النجار، د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط٢، دار سزكين للطباعة والنشر، استانبول، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٣٦. **معاني القرآن**، لأبي زكريا الفراء، تح. محمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاتي، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٥٥م.

٣٧. **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأمصار**، للذهبي، تح. د. بشار عواد معروف، وشعيب الأرنؤوط، ود. صالح مهدي عباس، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٣٨. **المفصل في صنعة الإعراب**، للزمخشري.. قدم له ووضع هوامشه، أميل بديع يعقوب، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٣٩. **المقتضب**، لأبي العباس المبرد، تح. محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت.

٤٠. **منتهى الأماني والمسرات في قراءات الأربعة عشر المعروف (إتحاف فضلاء البشر)**، للبنا الدمياطي، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت١١١٧هـ)، وضع حاشيته: الشيخ أنس مهرة، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٤١. **الموجز في النحو**، لأبي بكر بن السراج، تح. مصطفى الشويمي، أبي سالم داسرجي، مؤسسة بدران للطباعة والنشر.

٤٢. **الموضح في وجوه القراءات وعللها**، لابن أبي مريم نصر ابن علي الشيرازي (ت بعد ٥٦٥هـ) تح. د. عمر حمدان الكبيسي، ط١، جدة ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٤٣. **النشر في القراءات العشر**، لابن الجزري، تصحيح: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٤. **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، للواحدي، أبي الحسن علي بن أحمد النيسابوري (ت٤٦٨هـ)، تح. صفوان عدنان داودي، ط١، دار العلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت،١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٤٥. **همع الهوامع شرح جمع الجوامع**، للسيوطي، تح. عبد العال سالم مكرم. دار البحوث العلمية، الكويت ١٤٠٠هـ/١٩٨٠.

الدلالات الغيبيَّة في معلقة عمرو بن كلثوم

د. عبد القادر دامخي
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعة باتنة - الجزائر

مقالات

لقد ظلت المقدّمة الخمرية في معلقة عمرو بن كلثوم امتدادًا للمقدمة الطلليّة، التي تصدّرت القصائد الجاهليّة؛ لأنها لم تخرج عن المرجعيّة التي أسستها الأطلال في الفكر الجاهلي، والتي تنطلق من سؤال المصير والبحث عن علاقته بالفناء.

وإذا كان ذكر الخمرة في القصائد الجاهليّة ذكرًا مؤجلاً، يرد بعد ذكر الأطلال؛ لمغالبة صورة الفناء والألم، فقد كان في معلقة عمرو بن كلثوم ذكرًا معجلاً لاستحضار ما بقي من اللّذة التي كادت الأطلال أن تغنيها.

ولكن هذا المعجّل عند عمرو بن كلثوم لم يخرج عن المؤجل عند غيره من الشعراء؛ لأنه لم يفلح في جعل الخمرة صورة معدّلة لصورة الطلل من خلال تأسيس مرجعيّة معرفيّة خاصّة بها تكون بديلاً عن المرجعيّة الطلليّة.

إنّ هذا التنبيه الذي استهلت به المعلّقة:

ألا هُبّي بِصَحْنِكِ فاصْبحِينا

ولا تُبْقِي خُمورَ الأنْدَرِينا[1]

هو جزء من هذا التنبيه المتصل بالطلل:

ألاَ عِمْ صَباحًا أيُّهَا الطَّلَلُ البالِي

وهَلْ يَعمَنْ من كَانَ فِي العُصُرِالخَوَالي[2]

وهو تنبيه يحمل دلالة الحضّ على النهوض بجواب المصير، الذي تشترك الخمرة والأطلال في زمنه (فاصْبحِينا - صباحًا)، والصباح هو زمن انطلاقة التأسيس المعرفي المبعوث عنه، الذي تخصص له كل وسائل اللذّة المعجلة المغالبة للفناء إلى الحدّ الذي تصل فيه إلى الفناء:

(ولا تُبْقِي خُمورَ الأنْدَرِينا)

فالفناء هو الحد المشترك بين الخمرة

والأطلال؛ فالشاعر يستحضر صورة الطلل: (الطلل البالي)، وهو يؤسس صورة الخمرة:

(ولا تُبْقِي خُمورَ الأنْدَرِينا).

ولذلك الخمرة لا تستجيب لزمن التأسيس المعرفي (الصّباح):

مُشَعْشَعَةً كَأنَّ الحُصَّ فيها

إذا ما الماءُ خَالَطَها سَخِينا[٣]

لأنّ زمن التأسيس المعرفي (الصّباح) زمن مكتمل النور والإشراق، ولا يتحقق إلاّ من خلال وسيلة مكتملة النور والإشراق، فالأطلال لم تحقق ذلك لذهاب الأثر فيها: (الطلل البالي)، والخمرة في حالتها المذكورة: (مُشَعْشَعَةً)[٤] وسيلة لا تملك الطّاقة النورانية[٥] المؤسسة للزمن المعرفي البديل عن زمن الطلل؛ لأنها تتصل بباقي اللّذة الذي لا يتيح لها الانتشار الذي يتطلبه زمن التأسيس (أصبحينا). كما أنّ لون الصفرة المشبهة به: (كأن الحصّ فيها)، لون يحيل على الموت والفناء المتصل بالطلل.

إضافة إلى أنها عنصر عاجز عن القيام بذاته، محتاج إلى مخالطة غيره له؛ لتتم عملية تكوينه:

(إذا ما الماءُ خَالَطَها سَخِينا).

وهذا ما يجعل أثرها أثرًا آنيًّا، لا يرسخ فكرة بديلة للفكرة المسيطرة على الذهن، ولا يغير من السجية والطبع:

تَجُورُ بِذي اللُّبانَةِ عَنْ هَواهُ

إذا ما ذَاقَها حَتَّى يَلِينا

تَرَى اللَّحِزَ الشَّحيحَ إذا أُمِرَّتْ

عَلَيهِ لِمالِهِ فِيها مُهِينا[٦]

إنّ العدول عن الهوى الذي تتيحه الخمرة لصاحب الحاجة لا يذهب بالهوى. وإنّ أكبر صاحب حاجة هو الشاعر الجاهلي، وأكبر حاجة ملحّة تسيطر على ذهنه هي سؤال المصير، الذي تواجهه صورته الماديّة في الطلل. وأكبر صورة للبخل هي صورة الأطلال، التي لم تقدّم لصاحب الحجة أيّ إجابة تشفي هواه.

فإذا كانت الخمرة وسيلة لإبعاد صاحب الحاجة عن هواه مؤقتًا، فإنها لا يمكن أن تكون وسيلة لتغيير الطبع والجِبِلّة، فصفة البخل صفة ملازمة للبخيل، وإن بدا كرمه وسخاؤه، فهذا لا يعود إلى تغير طبعه، بل يعود إلى هذا العدول الحاصل في هوى صاحب الحاجة الذي عدّلته الخمرة، فأرته الشحيح سخيًّا. وعندما تذهب الخمرة عن صاحب الحاجة، فإنه يعود إلى إدراك هذا الشح؛ لأنّ إدراكه لهذا الشح يكون من منطلق إعاقة هذا الشح لتحقيق حاجته.

وهكذا يستمر الشاعر صاحب الحاجة في طلب هواه المتمثل في الحصول على إجابة عن العلاقة الرابطة بين الموت والحياة، ويستمر الطلل الذي يمثل الدّليل المادي على هذه العلاقة في شحّه وسكوته عن تقديم إجابة تشفي هوى صاحب الحاجة، مما يجعل الشاعر يستسلم ليقين الصحو ويعدل عن وهم الخمرة، فيقر باليقين الغيبي :

وإنّا سَوْفَ تُدْرِكُنا المَنايَا

مُقَدَّرَةً لَنا ومُقَدَّرِينا[٧]

وتبدو الخمرة من خلال فعليها: (تجوزُ) و(أُمّرت عليه) في البيتين السابقين صورة لا تملك قوة الصمود؛ لأنّها تواجه زمنًا غيبيًّا مجهولاً مُقَدَّرًا، هو الزمن ذاته المرئي في صورة الأطلال؛ فالخمرة هي محاولة هروب من الصورة الطلليّة للعودة إليها مرّة أخرى:

(وإنّا سَوْفَ تُدْرِكُنا المَنايَا).

لذلك لم يقم يقين إدراك المنايا في الخمرة

الدلالات الغيبيَّة في معلقة عمرو بن كلثوم

على تأسيس الزمن المعرفي الغيبي (صباحًا)، المبحوث عنه في الطلل من أجل معرفة علاقة الموت بالحياة، بل قام على إخضاع هذا الزمن: (أصبحينا) لاستعجال اللذات وإفنائها:

(ولا تُبْقِي خُمورَ الأَنْدَرِينا) قبل حلول المنايا التي تدرك الإنسان المستجير بالخمرة، وتجمع بينه وبين صورة الطلل في مصير مشترك:

وَمَا النَّاسُ إلاَّ كَالدِّيارِ وأَهْلُهَا

بِهَا يَوْمَ حَلُّوهَا وغَدْوًا بَلاَقِعُ(٨)

ويهرب الشاعر مرّة أخرى من مواجهة هذا اليقين الغيبي؛ فهروبه الأول كان إلى الخمرة، التي لم تفلح في إخفاء إلحاح السؤال عن هذا اليقين، أمّا هروبه الثاني فهو هروب إلى القبيلة التي تحمل يقينًا يعتقد الشاعر أنه سيكون بديلاً عن اليقين الغيبي، الذي عجزت الأطلال عن الإخبار عنه:

قِفِي قَبْلَ التَّفَرُّقِ يا ظَعِينا

نُخَبِّرْكِ اليَقِينَ وتُخْبِرِينا

بِيَوْمِ كَرِيهَةٍ ضَرْباً وَطَعْناً

أَقَرَّ بِهِ مَوَالِيكِ العُيُونا

قِفِي نَسْأَلْكِ هَلْ أَحْدَثْتِ صُرْماً

لِوَشْكِ البَيْنِ أَمْ خُنْتِ الأَمِينا(٩)

إنّ هذا اليقين المخبر عنه يقين تتحكم الأطلال في رسم صورته؛ فهو يقين مهدّد بالتفرق: (**قفي قَبْلَ التَفَرُّقِ يا ظَعِينا**)، كما أنه يقين لا يخرج خبره عن الماضي: (**أَقَرَّ بِهِ مَوَالِيكِ العُيُونا**)، مما يرسّخ صورة الطلل المرئي، ويحجب الخبر الغيبي الجامع بين الحاضر والمستقبل المبحوث عنه في علاقة الموت بالحياة.

وإذا كان هذا اليقين: (**نُخَبِّرْكِ اليَقِينَ وتُخْبِرِينا**) قد قام على نشوة النصر القبلي: (**ضَرْباً وَطَعْناً**)، فإنه يقين لا يخرج عن اليقين الذي تقدمه نشوة الخمرة؛ لأنه مهدد بالصرم: (**هَلْ أَحْدَثْتِ صَرْماً لِوَشْكِ البَيْنِ أَمْ خُنْتِ الأَمِينا**)، فذهاب نشوة الخمرة، وذهاب نشوة النصر القبلي يعيدان الشاعر إلى صورة واحدة هي صورة الطلل.

فالشاعر قد تحوّل من يقين غيبي غير مدرك: (**سَوْفَ تُدْرِكُنا المَنَايَا**) إلى يقين قبلي مدرك؛ فعندما عجزت الأطلال عن الإخبار عن هذا اليقين الغيبي تحوّل الشاعر إلى الإخبار عن مآثر قبيلته. وفي هذا الإخبار: (**ضَرْباً وَطَعْناً**)، استعجال لهذا المصير (**مصير الفناء**) الماثل في الأطلال بنسبة علة هذا الفناء إلى القبيلة.

فكأن الشاعر عندما عجز عن حل مشكلة المصير: (**سَوْفَ تُدْرِكُنا المَنَايَا**) حلاً قائمًا على اليقين الغيبي، تحوّل إلى اليقين القبلي: (**ضَرْباً وَطَعْناً**)، فجعل من القبيلة صانعة لهذا المصير، ولكنه صنع لا يتعدى نشوة الخمر؛ لأنّ هذا الإقرار المتحدّث عنه، والذي صنعته القبيلة:

(**أَقَرَّ بِهِ مَوَالِيكِ العُيُونا**)، إنما هو جزء من هذا الإقرار الغيبي، الذي يقع الشاعر وقبيلته تحت سلطته: (**وإنَّا سَوْفَ تُدْرِكُنا المَنَايَا**).

وهذا يعني أنّ هذه الخيانة المتصلة بدلالات الطلل: (**الصرم ووَشْكِ البَيْنِ**) خيانة نشوة الخمرة للشاعر التي لم تمنحه اللّذة الكاملة المنسية لصورة الفناء في الطلل، وهي تمنع امتلاك يقين قبلي غيبي قائم على إلصاق صورة الطلل (**الفناء**) بالآخرين والنجاة منها.

وهذا ما نقرؤه في ذكرى الشاعر وماضيه؛ أي ما نقرؤه في أطلاله التي أصبحت جزءًا منه:

تَــذَكَّـرَتُ الصِّـبْـا واشْـتَـقَّـتْ لَـمَّـا
رَأَيْــتْ حُـمُـولَـهـا أُصُلاً حُـدِيـنـا

وَأَعْـرَضَـتِ الـيَـمـامَـةُ واشْـمَـخَـرَّتْ
كَـأَسْـيَـافٍ بِـأَيْـدِي مُـصْلِـتِـيـنـا

فَـمَـا وَجَـدَتْ كَـوَجْـدِي أُمُّ سَـقْـبٍ
أَضَـلَّـتْـهُ فَـرَجَّـعَـتِ الحَـنِـيـنـا

ولا شَـمْـطـاءُ لَـمْ يَـتْـرُكْ شَـقَـاهـا
لَـهـا مِـنْ تِـسْـعَـةٍ إلاّ جَـنِـيـنـا

وإنَّ غَـــداً وإنَّ الـيَـــوْمَ رَهْـــنٌ
وبَـعْـدَ غَـدٍ بِـمـا لا تَـعْـلَـمِـيـنـا(١٠)

تخضع ذكرى الشاعر لزمن الأفول والغروب: (رَأَيْتُ حُمُولَها أُصُلاً حُدِينا)، وهو زمن معطل لتأسيس معرفة يقينيّة غيبيّة، وإن كنّا لا نعدم صورة مغالبة المكان لهذا الزمن المحيل على الفناء؛ فإعراض المكان واستطالته من أجل البقاء جزء من هذا البقاء الذي يحمله اليقين القبلي: (ضَرْباً وَطَعْناً)؛ لأنّ صورة بقائه: (كَأَسْيافٍ بِأَيْدِي مُصْلِتِينا) مقتطعة من إخبار اليقين القبلي: (ضَرْباً وَطَعْناً).

ولكن اليقين القبلي – كما رأينا – لم يستطع أن يؤسس غيبيًّا كاشفًا لعلاقة الحاضر بالغائب، وهذا ما يجعل البحث عن الغائب مستمرًّا على مستوى الذكرى في صورة ولد الناقة الذي أضلته، وفي صورة الشمطاء التي فُقد أولادها وغُيِّب جنينها في الأرض.

وتأسس دلالة الطلل في صورة الناقة من خلال ضياع الأثر المبحوث عنه: (أَضَلَّتْهُ)، أما في صورة الشمطاء فتتأسس من خلال دلالة الهرم والعجز وغياب الحاضر المشاهد (الجنين).

وهكذا تخضع الذكرى للدّلالة الغيبية الكبرى:

وإنّـا سَـوْفَ تُـدْرِكُـنـا الـمَـنـايَـا
مُـقَـدَّرَةً لَـنـا ومُـقَـدَّرِيـنـا

من خلال غياب العلم الغيبي بما تحمله الأيام من حوادث مقدّرة بأقدار لا يمكن إدراكها:

وإنَّ غَـــدًا وإنَّ اليَـــوْمَ رَهْـــنٌ
وبَـعْـدَ غَـدٍ بِـمـا لا تَـعْـلَـمِـيـنـا

وقد انتفت المعرفة عن الحاضر: (**اليوم**)؛ لأنّ معرفة الحاضر مرهونة بالمعرفة المستقبليّة (**الغيبيّة**) التي تتأسس في الغد: (**الغد وبعد الغد**)؛ فمعرفة الحاضر التي لا تستشرف المستقبل، و لا تقيم علاقة بين الحاضر والغائب في صورة الديار المعمورة والإنسان الحي، وصورة الدّيار البلاقع والإنسان الهالك، هذه المعرفة معرفة مبتورة، لا يصحّ أن تتصف بالعلم. فعلم الحاضر لا يتحقق إلا باقترانه بالعلم الغيبي. وهذا ما لم يحصل في صورة الأطلال الماثلة أمام العين، والعاجزة عن الإجابة عن سؤال المصير.

إن غياب هذا اليقين الغيبي هو الذي يجعل الشاعر يعود مرّة أخرى إلى اليقين القبلي، الذي حاول تقريبه من اليقين سابقًا؛ لينشر دلالته في المعلقة حتى نهايتها:

أبَـا هِـنْـدٍ فَـلا تَـعْـجَـلْ عَـلَـيْـنـا
وأَنْـظِـرْنَـا نُـخَـبِّـرْكَ الـيَـقِـيـنـا

بِـأَنَّـا نُـورِدُ الـرَّايَـاتِ بِـيضًـا
ونُـصْـدِرُهُـنَّ حُـمْـرًا قَـدْ رَوِيـنـا

وأَيَّـامٍ لَـنَـا غُـرٍّ طِـوالٍ
عَـصَـيْـنـا الـمَـلْـكَ فِـيـهـا أنْ نَـدِيـنـا

وسَـيِّـدِ مَـعْـشَـرٍ قَـدْ تَـوَّجُـوهُ

بِـتَـاجِ الـمُلْكِ يَحْمِـي الـمُـحْـجَرِيـنا

تَـرَكْـنـا الـخَـيْـلَ عـاكِـفَـةً عَـلَـيْـهِ

مُـقَـلَّـدَةً أَعِـنَّـتَـهـا صُـفُـونـا

وقَـدْ هَـرَّتْ كِـلابُ الـحَـيِّ مِـنَّـا

وشَـذَّبْـنَـا قَـتَـادَةَ مَـنْ يَـلِـيـنـا

مَـتَـى نَـنْـقُـلْ إلى قَـوْمٍ رَحَـانَـا

يَـكُـونُـوا فـي الـلِّـقَـاءِ لَـهـا طَـحِـيـنـا

يَـكُـونُ ثِـفَـالُـهـا شَـرْقِـيَّ نَـجْـدٍ

ولُـهْـوَتُـهـا قُـضَـاعَـةَ أَجْـمَـعِـيـنـا[11]

وفي عودة اليقين القبلي للظهور محاولة لمحو صورة الذكرى الفرديّة، التي أضعفت هذا اليقين الجمعي المذكور سابقًا:

قِفِـي قَـبْـلَ الـتَّـفَـرُّقِ يـا ظَـعِـيـنـا

نُـخَـبِّـرْكِ الـيَـقِـيـنَ وتُـخْـبِـرِيـنـا

وقد أضعف هذا اليقين عندما استسلم الشاعر لذكراه الفرديّة، وخرج عن اليقين القبلي الجمعي. وتعود الذكرى الجماعيّة لتحل محل الذكرى الفرديّة، وتغالب صورة: (**الصرم والبين**) التي واجهتها الذكرى الفرديّة في الطلل.

وإذا كانت الذكرى الفرديّة قد تأسست من خلال مواجهة الغائب: (ولد الناقة الضّال، جنين الشمطاء المغيب في التراب، غياب الصلة بين علم الحاضر والمستقبل)، فإنّ الذكرى الجماعية تتأسس من خلال الحاضر لتحول الاهتمام إلى اليقين القبلي الذي يؤسس دلالاته الغيبية الخاصّة.

ويصبح اليقين القبلي بحاجة إلى تريّث وتدبّر وتفكّر: (**أبَا هِنْدٍ فَلا تَعْجَلْ عَلَيْنا**)، كحاجة اليقين الغيبي إلى ذلك. وتبدو آثار اليقين القبلي بوضوح وجلاء: (**نورد الرّايات بيضًا / نصدرهن حُمرًا**)، خلاف آثار الطلل المتّبعة في رصد اليقين الغيبي، والتي تكاد أن تَمَّحي.

ويوسع اليقين القبلي من مجال زمن التأسيس المعرفي: (**أيام لنا غرّ طوال**)، فصفة هذا الزمن: (غرّ) هي نفسها صفة زمن التأسيس المعرفي، الذي انطلقت منه الأطلال: (**ألا عِمْ صَباحًا أيُّها الطَّلَل البالي**)[12]، والخمرة (**ألا هُبِّي بِصَحْنِكِ فاصْبَحِينا**)، ولكن هذا الزمن المعرفي لم يتأسس في الأطلال لغياب الأثر: (**الطلل البالي**)، ولم يتأسس في الخمرة؛ لأنّ حالتها: (**مشعشعةً**) لا تستجيب للطاقة النورانيّة المؤسسة للزمن المعرفي.

إننا لندرك في هذا اليقين القبلي الذي أسسته الذكرى الجماعيّة آثارًا ظاهرة: (ترك الخيل عاكفة على سيّد الخصوم، تفريق جمع الخصوم، نقل رحى الحرب لتصيب الجميع)، وقد أسست هذه الآثار على أنقاض آثار الطلل المتصل بالذكرى الفردية. ولذلك لم يحفل في هذه المعلّقة بذكر أماكن الأطلال، فعندما ذكر المكان: (اليمامة) المتصل بالذكرى الفرديّة أُعيدت صورة أثره إلى اليقين القبلي: (**كَأَسْيافٍ بِأَيْدِي مُصْلِتِينا**).

فالشاعر قد أغفل ذكر آثار الأمكنة التي كان يكثر ذكرها في الأطلال، واستبدل بها آثار القبيلة؛ لأنّه كان يؤسس يقينا قبليًّا بديلاً عن اليقين الغيبي. وسؤال المصير الذي تطرحه الأطلال قد تحوّل إلى سؤال المصير الذي تصنعه القبيلة.

وإذا كان سؤال المصير الباحث عن اليقين الغيبي يهدف أساسًا إلى تأسيس دين يطمئن إليه الفرد في فهم علاقة الوجود بالفناء، فإنّ الدّين الذي يهدف الشاعر إلى تأسيسه من خلال اليقين

القبلي دين القبيلة الذي تؤسسه آثارها الظاهرة، وترفض أن تدين بغيره: (**عَصَيْنا المَلْكَ فيها أنْ نَدينا**).

وهو دين أوجده موروث المجد المؤسس لليقين القبلي:

وَرِثْـنَـا مَـجْـدَ عَـلْـقَـمَـةَ بـن سَـيْـفٍ
أبَـاحَ لَـنـا حُـصُـونَ الـمَـجْـدِ دِيـنـا[١٣]

وفي رواية: (**حُصُونَ الحَرْبِ دينا**) بدلاً من: (**حُصُونَ المَجْدِ**)[١٤]، وهذا ما يؤكد تبعيّة هذا الدين لقانون اليقين القبلي: (**ضربًا وطعنًا**)، والذي توارثته القبيلة:

وَرِثْـتُ مُـهَـلْـهِـلاً والـخَـيْـرَ مِـنْـهُ
زُهَـيْـراً نِـعْـمَ ذُخْـرُ الـذَّاخِـرِيـنـا
وعَـتَّـابًا وكُـلْـثُـومًـا جَـمِـيـعًـا
بِـهِـمْ نِـلْـنـا تُـرَاثَ الأكْـرَمِـيـنـا
وذَا الـبُـرَةِ الـذي حُـدِّثْـتَ عَـنْـهُ
بِـهِ نُـحْـمَـى وَنـحْـمِـي الـمُـلْـجَـئِـيـنا
ومِـنَّـا قَـبْـلَـهُ الـسَّـاعِـي كُـلَـيْـبٌ
فَـأيُّ الـمَـجْـدِ إلاَّ قَـدْ وَلِـيـنـا[١٥]

وهذا ما يجعلنا ننظر إلى آثار بني تغلب، التي ذكرها الشاعر بأنها آثار تنطلق من يقين قبلي بديل عن اليقين الغيبي، يفرض دينه على الآخرين وفق قانون القبيلة: (ضربًا وطعنًا). فما ذكره الشاعر ليس وصفًا شعريًّا مندفعًا «يشوبه شيءٌ من الهوس في الحماسة حتى التهوّر، والمبالغة في الفخر حتى الادّعاء الصبياني»[١٦]؛ لأنّ ما يبدو من هوس ومبالغة وإدعاء في وصف آثار القبيلة؛ إنما كان بسبب إحلال هذه الآثار محلّ اليقين الغيبي المتّصف بالخارق والمعجز:

وَرِثْـنـا الـمَـجْـدَ قَـدْ عَـلِـمَـتْ مَـعَـدٌّ
نُـطَـاعِـنُ دُونَـهُ حَـتَّـى يَـبِـيـنـا
ونَـحْـنُ إذا عِـمَـادُ الـحَـيِّ خَـرَّتْ
عَـنِ الأحْـفَـاضِ نَـمْـنَـعُ مَـنْ يَـلِـيـنـا
نُـدافِـعُ عَـنْـهُـمُ الأعْـدَاءَ قُـدْمَـا
ونَـحْـمِـلُ عَـنْـهُـمْ مَـا حَـمَّـلُـونـا
نُـطَـاعِـنُ مَـا تَـرَاخَـى الـنَّـاسُ عَـنَّـا
ونَـضْـرِبُ بِـالـسُّـيُـوفِ إذا غُـشِـيـنـا
بِـسُـمْـرٍ مِـنْ قَـنـا الـخَـطِّـيِّ لَـدْنٍ
ذَوَابِـلَ أوْ بِـبِـيـضٍ يَـعْـتَـلِـيـنـا
نَـشُـقُّ بِـهَـا رُءُوسَ الـقَـوم شَـقَّـاً
ونُـخْـلِـيـهَـا الـرِّقَـابَ فَـتَـخْـتَـلِـيـنـا
تَـخَـالُ جَـمَـاجِـمَ الأبْـطَـالِ فِـيـهـا
وُسُـوقًـا بِـالأمَـاعِـزِ يَـرْتَـمِـيـنـا
نَـحُـزُّ رُءُوسَـهُـمْ فـي غَـيْـرِ بِـرٍّ
فَـمَـا يَـدْرُونَ مـاذَا يَـتَّـقُـونـا
كَـأنَّ سُـيُـوفَـنَـا فِـيـنَـا وفِـيـهِـمْ
مَـخَـارِيـقٌ بِـأيْـدِي لاعِـبِـيـنـا
كَـأنَّ ثِـيَـابَـنَـا مِـنَّـا وَمِـنْـهُـمْ
خُضِـبْـنَ بِـأرْجُـوانٍ أو طُـلِـيـنَـا[١٧]

وإذا كانت الذكرى الفرديّة تخفق في جمع شتات المجد الضائع، فإنّ الذكرى الجماعيّة تحافظ على هذا المرورث من المجد التليد عن طريق اتباع اليقين القبلي: (**نطاعن دونه**)، الذي يظهر هذا المجد المعلوم: (**حتى يبينًا**)، ويخرجه

عن المغيّب، الذي تخضع الذكرى الفردية له من خلال مخاطبتها لآثار الطلل، التي لا تكاد تكشف لها شيئًا.

وهذا ما يجعل من اليقين القبلي يقينًا متصديًا يمنع صورة الطلل من التشكل؛ فقد استحضرت صورة الدّار المعدّة للرّحيل: (**إذا عِماد الحَيِّ خَرَّت على الأحفاض**)، وهي صورة طلليَّة واضحه، ولكن المجد القبلي الموروث يمنع هذه الصورة من التبعيّة الطلليّة (**ونحن... نمنع من يلينا**)، ويلحقها به.

إنّ هذا المجد القبلي الموروث قديم قدم الحيرة المصاحبة لسؤال المصير، التي جعلت الأطلال منطلقها. وإذا كانت الأطلال في قدمها قد ظلت عاجزة عن تقديم العون (لسائليها ومن يليها، فإن المجد القبلي يقدّم لمن يليه الدّعم والرفد: (**ندافع عنهم الأعداءَ قُدُمًا**)، وإذا كانت الأطلال قد خذلت من التجأ إليها فلم تحمل عنه شيئًا، فإنّ المجد القبلي قد حمله عن من والاه كل ما حمَّله إياه: (**ونَحمِلُ عَنهُمُ مَا حَمَّلُونا**).

انطلاقًا من اليقين القبلي: (ضربًا وطعنًا) المؤسس لمصير القبيلة، والمخالف لصورة الطلل؛ فاليقين القبلي القائم على: (**ضربًا وطعنًا**) هو يقين قد تأسس على الاستمرار في البعد: (**نُطاعِنُ مَا تَرَاخَى النَّاسُ عَنَّا**)، وفي القرب: (**ونَضْرِبُ بِالسُّيوفِ إذا غُشِينا**)، في حين تتأسس صورة الطلل على الانقطاع في تراخي الدّار (أي بعدها)، وفي قربها، وفي كلا الحالين لا يُقدم الطلل لليقين الغيب دعمًا كما هو الشأن مع موروث المجد، الذي يدعم اليقين القبلي ويسنده.

ويملك اليقين القبلي وسائل التأسيس: (**الرماح والسيوف**)، وهي وسائل قادرة على تحقيق وظيفتها: (**نشق بها رؤوس القوم**)، مما يعظم من شأنها وشأن اليقين القبلي الذي تؤسسه، ويحقر ويضعف صورة الطلل الذي تلحقه بالرافضين لهذا اليقين:

تَخَالُ جَمَاجِمَ الأَبْطَالِ فِيهَا
وُسُوقًا بِالأمَاعِزِ يَرْتَمِينَا

وتنتزع الدّلالة الغيبيّة من الطلل لتصبح تابعة لوسائل تأسيس اليقين القبلي: (الرماح والسيوف):

نَحُزُّ رُؤوسَهَمْ في غَيْرِ بِرٍّ
فَمَا يَدْرُونَ ماذا يَتَّقُونا

فاليقين القبلي المالك لوسائل التأسيس والمنجز للأثر: (نَحُزُّ رُؤوسَهَمْ) يملك صفة القدرة الغيبية المتسلطة التي لا يعرف زمن وقوعها، ولا كيفيّة اتقائه: (فَمَا يَدْرُونَ ماذا يَتَّقُونا).

ويحوّل هذا اليقين مصير الرّافضين له إلى لعبة:

كَأنَّ سُيوفَنَا فِينَا وفِيهِمْ
مَخَارِيقٌ بِأيْدِي لاعِبِينا

يتحكم فيها لتحكمه في وسائل المصير (السيوف)، وهو بهذا الصنيع يقترب من صفة القدر المتصرّف في مصائر النَّاس دون فهم منهم لهذا التصرّف:

رأيْتُ المَنايَا خبط عشواء من تُصِبْ
تُمِتْه ومن تُخْطِئْ يُعَمَّرْ فَيَهْرَمِ(١٨)

ويفلح الشاعر في تأسيس اليقين القبلي على مواصفات غيبيّة كانت الأطلال منطلقها، من خلال إثبات قدرة اليقين القبلي على إيجاد صورة الطلل:

مقالات

تَـخَـالُ جَـمَـاجِـمَ الأبْـطَـالِ فِـيـهـا
وُسُـوقًـا بِـالأمـاعِـزِ يَـرْتَـمِـيـنـا

هـذا الطـلـل الـذي تـعـرف آثـاره: (وُسُوقًا بالأماعِزِ يَرْتَمينا)، من خلال مسببات هذه الآثار: (كَأنَّ سُيوفَنَا فينا وفِيهِمْ)، فتدرك وتعلم علم اليقين:

كَـأنَّ ثـيـابـنـا مِـنَّـا وَمِـنْـهـمْ
خُـضِـبْـنَ بـأرْجُـوانٍ أو طُـلِـيـنـا

وهكذا يتفرد اليقين القبلي بإيجاد صورة طلليّة بديلة عن الطلل التقليدي من خلال محاولة امتلاكه مجموعة من دلالات اليقين الغيبي وتفسيرها انطلاقًا من إدراك آثارها ومسبباتها.

ويستمر الشاعر في بناء اليقين القبلي بإضفاء الصفات التي يفتقر إليها الطلل على هذا اليقين:

إذا مَـا عَـيَّ بِـالإسْـنَـافِ حَـيٌّ
مِـنَ الـهَـوْلِ الـمُـشَـبَّـهِ أنْ يَـكُـونَـا

نَـصَـبْـنَـا مِـثْـلَ رَهْـوَةَ ذاتِ حَـدٍّ
مُـحَـافَـظَـةً وكُـنَّـا الـسَّـابِـقِـيـنـا

بِـفِـتْـيَـانٍ يَـرَوْنَ الـقَـتْـلَ مَـجْـداً
وشِـيـبٍ فـي الـحُـرُوبِ مُـجَـرَّبِـيـنـا

حُـدَيَـا الـنَّـاسِ كُـلِّـهِـم جـمـيـعـاً
مُـقَـارَعَـةَ بَـنِـيـهِـمْ عَـنْ بَـنِـيـنـا

فأمَّـا يَـوْمَ خَـشْـيَـتِـنَـا عَـلَـيْـهِـمْ
فَـنُـصْـبِـحُ غـارةً مُـتَـلَـبِّـبِـيـنـا

وأمَّـا يَـوْمُ لا نَـخْـشَـى عَـلَـيْـهِـمْ
فَـنُـصـبِـح فـي مـجـالـسـنـا ثُـبِـيـنـا

بِـرَأسٍ مِـنْ بَـنِـي جَـشَـمِ بِـنِ بَـكْـرٍ
نَـدقُّ بِـهِ الـسُّـهُـولَـةَ والـحُـزُونَـا[١٩]

إنّ أوّل صفة طللية يتخلص منها اليقين القبلي هي صفة (العيّ)[٢٠]، العاجزة عن مواجهة المصير الغائب. وفي التخلص من هذه الصفة اقتراب من العلم المغيب في الطلل، ويتم الاقتراب من العلم عن طريق المحاولة:

(نَصَبْنا مِثْلَ رَهْوَةَ ذاتِ حَدٍّ)، والسبق إلى المحاولة: (وكُنَّا السَّابِقِينا)، للتفرد بالأثر الدّال على اليقين القبلي.

وتقوم هذه المحاولة على (فتيان) لم تشغلهم مشاغل الشباب من معاقرة الخمرة، أو الانصراف إلى اللهو والخلود إلى ذكرى الأطلال؛ لأنهم استبدلوا كل ذلك بقانون اليقين القبلي الجمعي: (ضربًا وطعنًا) الذي يجعلهم: (يرون القتل مجدًا)، ويشاركهم الشيب في ذلك: (وشيب في الحروب مجربينا).

فالحكمة التي يرثها الفتيان عن الشيب حكمة مغلقة بدلالة وحيدة لا تتجاوزها، هي الدلالة التي تؤسس قانون اليقين القبلي: (ضربًا وطعنًا)، فلا توجد حكمة خارج هذا القانون. لذلك كانت المفاضلة بين أبناء القبيلة وغيرهم قائمة على هذا اليقين: (مقارعة بنيهم عن بنينا).

ويُوجد اليقين القبلي إنسانه على أساس التوحدّ الوجداني المشترك بين الأفراد:

فأمَّـا يَـوْمَ خَـشْـيَـتِـنَـا عَـلَـيْـهِـمْ
فَـنُـصْـبِـحُ غـارةً مُـتَـلَـبِّـبِـيـنـا
وأمَّـا يَـوْمُ لا نَـخْـشَـى عَـلَـيْـهِـمْ
فَـنُـصـبِـحُ فـي مـجـالـسـنـا ثُـبِـيـنـا

إلى حد الاستغناء عن الآخرين من خلال تأسيس حيّ عظيم لا يحتاج أهله إلى إعانة أحد:

بِـرَأْسٍ مِـنْ بَـنـي جُـشَـمِ بـنِ بَـكْـرٍ

نَـدقُّ بِـهِ السُّـهُـولَـةَ والـحُـزُونَـا

على خلاف ما نجده في الطلل؛ إذ تحتاج التجربة الفرديَّة إلى مشاركة الآخرين وجدانيًّا:

قِـفَـا نَـبْـكِ مِـنْ ذِكْـرى حـبيـب ومـنـزل

بِسـقـط الـلـوى بـين الـدخـول فحومـل

ولا تلبّى هذه الحاجة في الطلل، فتظل التجربة الفرديّة تجربة مفصولة عن الآخرين:

وُقـوفـاً بـهـا صَـحـبي عـلـيَّ مَـطِـيَّـهُـمْ

يَـقـولُـون: لا تَـهْـلِـكْ أسـىً وتـجـمَّـل[٢١]

وهكذا يتحوّل اليقين القبلي إلى إرادة خارقة تواجه الإرادات المعادية:

بِـأيِّ مَـشِـيـئَـةٍ عَـمْـرَو بـنَ هِـنْـدٍ

تُـطِـيـعُ بِـنـا الـوُشَـاةَ وتَـزْدَرِيـنـا

بِـأيِّ مَـشِـيـئَـةٍ عَـمْـرَو بـنَ هِـنْـدٍ

نَـكُـونُ لِـقَـيْـلِـكُـمْ فِـيـهَـا قَـطِـيـنـا

تَـهَـدَّدْنـا وأوعِـدْنـا رُوَيْـداً

مَـتَـى كُـنَّـا لأُمِّـكَ مُـقْـتَـوِيـنـا

فإنَّ قَـنَـاتَـنـا يَـا عَـمْـرُو أعْـيَـتْ

عَـلَـى الأعْـداءِ قَـبْـلَـكَ أنْ تَـلِـيـنـا

إذا عَـضَّ الـثِّـقَـافُ بِـهـا اشْـمَـأزَّتْ

وَوَلَّـتْـهُـمْ عَـشَـوْزَنَـةً زَبُـونـا

عَـشَـوْزَنَـةً إذا انْـقَـلَـبَـتْ أرَنَّـتْ

تَـشُـجُّ قَـفَـا الـمُـثَـقِّـفِ والـجَـبِـيـنـا

فَـهَـلْ حُـدِّثْـتَ فـي جُـشَـمِ بـنِ بَـكْـرٍ

بِـنَـقْـصٍ فـي خُـطُـوبِ الأوَّلِـيـنـا[٢٢]

وتواجه إرادة اليقين القبلي إرادة الملك عمرو ابن هند[٢٣]، وفي التساؤل عن المشيئة التي تنطلق منها إرادة الملك: (**بِأيِّ مَشِيئَةٍ عَمْرَو بنَ هِنْدٍ**) تساؤل عن ارتباط هذه الإرادة بالقدرة الغيبية التي تخضع قانون اليقين القبلي: (**ضربًا وطعنًا**) لسلطتها، فكأن قوله: (**بأي مشيئة**) يعني دلاليًّا: (**بأي قدر؟**).

ويرفض اليقين القبلي هذا القدر الذي يلحقه بالصورة الطلليّة: (نكون لقيلكم فيها قطينا)، من خلال رفضه للاستسلام لسلطة الأثر المكاني الذي يؤسس الصورة الطلليّة[٢٤]؛ لأنّ الشاعر يرفض أن يتأسس المكان على آثاره الباقية حتى على مستوى الذكرى الفرديّة:

وَأعْـرَضَـتِ الـيَـمَـامَـةُ واشْـمَـخَـرَّتْ

كَـأسْـيَـافٍ بِـأيْـدِي مُـصْـلِـتِـيـنـا

فقد رأينا كيف ألحق المكان: (اليمامة) بقانون اليقين القبلي: (ضربًا وطعنًا) من خلال تشبيه آثار المكان بوسائل تحقيق قانون اليقين القبلي:

(كَـأسْـيَـافٍ بِـأيْـدِي مُـصْـلِـتِـيـنـا).

ومن هنا يحدث التفريق بين أصل اليقين القبلي: (فإن قناتنا) والأصل الطللي الذي تريد مشيئة عمرو بن هند أن تلحق به قبيلة بني تغلب. فهذا الأصل القبلي يقوم على الشدّة والصلابة والتماسك:

إذا عَـضَّ الـثِّـقَـافُ بِـهـا اشْـمَـأزَّتْ

وَوَلَّـتْـهُـمْ عَـشَـوْزَنَـةً زَبُـونـا

في حين يقوم الأصل الطللي على التفرق والتناثر وضياع الأثر بين الأمكنة:

وقَـفْـتُ بـهَـا مـن بَـعْـدِ عِـشْـريـنَ حِـجَّـةً

فـلأيـاً عَـرَفْـتُ الـدَّارَ بَـعْـدَ تَـوَهُّـمِ

أثـافـيَّ سُـفْـعًا فـي مـعـرّس مِـرْجـل

ونـؤْيًـا كـجـذم الـحـوض لـم يـتـثـلَّـم[٢٥]

وإذا كـان أصـل الـيـقـيـن الـقـبـلـي بـريئ مـن الاضطهاد منذ قديم الدَّهر، وتم الاعتراف به:

فَـهَـلْ حُـدِّثْـتَ فـي جُـشَـمِ بـن بَـكْـرٍ

بِـنَـقْـصٍ فـي خُـطُـوبِ الأَوَّلـيـنـا؟

فإن الأصـل الـطـللي مثل الصورة الحقيقيّة لليأس والعجز:

وإن شـفـائـي عَـبـرةٌ مُـهـراقَـةٌ

فـهـل عِـنـدَ رَسْـم دارس مِـنْ مُـعـوَّل[٢٦]

وقد يبلغ اليأس من الطلل إلى حد الدّعوة إلى الانصراف عنه:

أضحت خلاءً وأضحى أهْلها احتملوا

أخنى عليها الذي أخنى على لُبَدِ

فـعـدٌ عـمَّـا تـرى إذ لا ارتـجـاع لـه

وانـم الـقُـتـودَ عـلـى عـيـرانـة أجُـدِ[٢٧]

ويؤسس الشاعـر الـيقـيـن القبلـي على قدرة الإيجاد والإفناء، وكأنه بذلك يحوّل الأنظار عن اليقين الغيبي المتساءل عنه في الطلل:

ونَـحْـنُ غَـدَاةَ أُوقِـدَ فـي خَـزَازٍ

رَفَـدْنَـا فَـوْقَ رِفْـدِ الـرَّافِـدِيـنـا

ونَـحْـنُ الـحَـابِـسُـونَ بِـذِي أُرَاطَـى

تَـسَـفُّ الـجِـلَّـةُ الـخُـورُ الـدَّرِيـنـا

ونَـحْـنُ الـحَـاكِـمُـونَ إذَا أُطِـعْـنَـا

ونَـحْـنُ الـعَـازِمُـونَ إذَا عُـصِـيـنَـا

ونَـحْـنُ الـتَّـارِكُـونَ لِـمَـا سَـخِـطْـنَـا

ونَـحْـنُ الآخِـذُونَ لـمـا رَضِـيـنَـا

وكُـنَّـا الأيْـمَـنِـيـنَ إذا الْـتَـقَـيْـنَـا

وكانَ الأيْـسَـرِيـنَ بَـنُـو أَبِـيـنَـا

فَـصَـالُـوا صَـوْلَـةً فِـيـمَـنْ يَـلِـيـهِـمْ

وصُـلْـنَـا صَـوْلَـةً فِـيـمَـنْ يَـلِـيـنَـا

فَـآبُـوا بِـالـنِّـهَـابِ وبِـالسَّـبَـايَـا

وأُبْـنَـا بِـالـمُـلُـوكِ مُـصَـفَّـدِيـنَـا

إِلَـيْـكُـمْ يَـا بَـنِـي بَـكْـرٍ إِلَـيْـكُـمْ

أَلَـمَّـا تَـعْـرِفُـوا مِـنَّـا الـيَـقِـيـنَـا[٢٨]

تتصل دلالة الإيجاد التي يقوم عليها اليقين القبلي، والمؤسسة للمكان (خزاز) بالعطاء الظاهر البارز: (رَفَدْنَا فَوْقَ رِفْدِ الرَّافِدِينا)، القائم على إفناء الخصوم: (أُوقِدَ في خَزَاز)، وإلحاق الصورة الطلليّة بهم انطلاقًا من قانون اليقين القبلي: (ضربًا وطعنًا)، الذي يدفع صورة الطلل عن القبيلة حتى في أسوء الأحوال:

(ونَحْنُ الحَابِسُونَ بِذِي أَرَاطَى)؛ فسوء الحال لا يغير من علامات الإيجاد: (الجِلّة الخُور)، ولا يشيع دلائل الفناء فيها؛ لأن منطلق الإيجاد والإفناء منطلق يتحكم فيه اليقين القبلي: (نحن رفدنا / نحن الحابسون)، وليس منطلقًا مفروضًا عن طريق مشيئة الغير.

فمنطلق الإيجاد والإفناء منطلق ذاتي اختياري: (ونحن التاركون/ ونحن الآخذون)؛ لأنّ في دلالة الإفناء: (ونحن التاركون)، تكمن دلالة القدرة على إيجاد البديل عن الشيء المتروك، وهذا عن طريق التفرّد بالمشيئة: (ونحن الحاكمون) المتعدّية من دلالة إيجاد الذات إلى إيجاد الغير من خلال قدرة منع الفناء عنهم.

وعندما يتعدّى اليقين القبلي دلالة إيجاد الذات إلى دلالة إيجاد الآخر، فإنه يتخير وضعية إيجاده بحيث يتميز عن إيجاد الآخر:

الدلالات الغيبيّة في معلقة عمرو بن كلثوم

وكُـنَّـا الأيْـمَـنِـيـنَ إذا الْـتَـقَـيْـنـا

وكانَ الأيْـسَـرِيـنَ بـنُـو أبِـيـنـا

وتتم عملية التميز عن طريق الغاية المتحققة من طرف الذات والآخر؛ فكلاهما قد حقق الغاية: (فآبوا... وأبْنَا)، ولكن غاية الآخر لا تعدو أن تكون غاية متحققة ومعلومة في الحروب: (النهاب والسبايا). أما ما حققته الذات: (وأبنا بالملوك مصفدينا)، فهو انتصار لليقين القبلي على المشيئة المغالبة له: (بأي مشيئة عمرو بن هند)، والحاملة للدلالة الغيبية المتمثلة في اقتران مشيئة الملوك بمشيئة القدر المحتوم، فانتصار اليقين القبلي على مشيئة الملوك انتصار على هذا القدر الغيبي، الذي عجزت الأطلال عن تفسيره.

ودعوة الشاعر خصومه بني بكر إلى الابتعاد: (إليكم يا بني بكر إليكم)، إنما هي دعوة للبعد صادرة من خلال معرفة هؤلاء الخصوم وقربهم من هذا اليقين القبلي الذي أسسته قبيلة الشاعر (ألما تعرفوا منّا اليقينا)، وفي هذا البعد الحاصل عن القرب دلالة يأس يبثها الشاعر في نفوس خصومه من أنهم عاجزون عن تأسيس يقين قبلي شبيه بيقين قبيلة الشاعر قادر على الجمع بين الوجود والفناء في الوقت نفسه. وهذا ما علمته القبائل الأخرى وأقرّت به. وبإقرارها هذا اعترفت القبائل بامتلاك قبيلة الشاعر دلالات غيبيّة تتحكم في أقدار الناس:

وقـد عـلـم الـقـبـائـل مـن مَـعـدٍ

إذا قُـبَـبٌ بـأبْـطَـحِـهَـا بُـنـيـنَـا

بـأنَّـا الـعَـاصِـمُـونَ بـكُـلِّ كَـحْـلٍ

وأنَّـا الـبـاذلـون لـمـجـتـديـنـا

وأنَّـا الـمـانـعـون لـمـا يـلـيـنـا

إذا مـا الـبـيـضُ زايـلـت الـجُـفُـونـا

وأنَّـا الـمُـنـعِـمـونَ إذا قـدرْنـا

وأنَّـا الـمُـهـلـكُـون إذا أُتـيـنـا

وأنَّـا الـشـاربـون الـمـاء صـفـوًا

ويشـربُ غـيـرنـا كـدرًا وطـيـنـا[٢٩]

ويتم تفصيل صور الوجود والفناء من خلال توظيف وسائل تحقيق الوجود للكشف عن الدّلالات الغيبيّة:

عـلـيـنـا الـبـيضُ والـيَـلَـبُ الـيـمـاني

وأسـيـافٌ يَـقُـمْـنَ ويـنـحـنـيـنـا

عـلـيـنـا كـلُّ سـابـغـة دلاص

تـرى فـوق الـنِّـجـاد لـهـا غضـونـا

إذا وضـعـت عـن الأبـطـال يـومًـا

رأيت لـهـا جُـلـودَ الـقـوم جُـونـا

كـأنَّ مُـتـونَـهـنَّ مـتـونُ غـدرٍ

تـصـفـقـهـا الـرِّيـاحُ إذا جـريـنـا

وتـحـمـلـنـا غـداة الـرَّوع جُـردٌ

عُـرفْـنَ لَـنَـا نـقـائـدَ وافـتـلـيـنـا

ورثـنـاهُـنَّ عَـنْ آبـاءِ صِـدق

ونُـورثـهـا إذا مُـتـنَـا بـنـيـنـا[٣٠]

تتصل وسائل تحقيق الوجود: (السيوف) بالذات الجمعية: (علينا... وأسياف يقمن وينحنينا). وكانت قد ارتبطت بالآخر: (كأسياف بأيدي مصلتينا) في صورة مقاومة الفناء واستبقاء أثر المكان: (اليمامة).

وهكذا تُبعث الذات من خلال تنمية صورة الآخر؛ إذ إنّ الذّات الحاضرة تشترك مع الآخر

الغائب في صورة واحدة: (أسياف يقمن = أسياف بأيدي مصلتينا). ولكن هذه الصورة بحاجة إلى حركة من أجل تفعيل دور وسائل تحقيق الوجود (السيوف)، هذه الحركة هي التي يفتقدها الآخر الغائب: (مصلتينا)، وهي التي تنميها الذات الجمعية، فتتجاوز بها الآخر: (يقمن وينحنينا).

وبهذا تُوجد الذّات الجمعية وسيلتها الحاضرة انطلاقًا من صورة الغائب؛ لتكشف هذا الغائب الذي ظلّ رهن الخفاء في تجربة الذات الفرديّة:

فَأَعْرَضَتِ اليَمامَةُ واشْمَخَرَّتْ
كَأَسْيافٍ بِأَيْدِي مُصْلِتِينا

فَمَا وَجَدَتْ كَوَجْدِي أُمُّ سَقْبٍ
أَضَلَّتْهُ فَرَجَّعَتِ الحَنِينا

ولا شَمْطاءُ لَمْ يَتْرُكْ شَقَاها
لَها مِنْ تِسْعَةٍ إلاَّ جَنِينا

فإذا كانت محاولة مقاومة الفناء: (**كَأَسْيافٍ بِأَيْدِي مُصْلِتِينا**) قد قامت على صور ترجيع ذكرى الغائب: (فرجّعت الحنينا)؛ لأنها قد افتقدت هذا الغائب: (أضلته)، فإن وسائل تحقيق الوجود التي تعتمدها الذات الجمعية: (**وأسيافُ يقُمْنَ وينحنينا**) تشترك مع وسائل صيانة هذا الوجود: (**علينا كلُّ سابغة دلاص**) لترجيع صور وسائل صيانة هذا الوجود وإثبات اشتراكها مع وسائل تحقيق الوجود: (**ترى فوق النّجاد لها غضونا**).

وتنعكس على متون وسائل صيانة الوجود - من خلال تشبيهها بماء الغدير إذا ضربته الرياح فصارت له طرائق - صورة استحضار أولاد الشمطاء الذين غيبهم التراب: (**لَمْ يَتْرُكْ شَقَا ها لَها مِنْ تِسْعَةٍ إلاَّ جَنِينا**)، فتظهر على صورة الدّروع التي وصفت بتمام الوجود: (السابغة) طبقات بعضها فوق بعض (الطرائق) تستحضر صورة ما غيبه التراب لدى الشمطاء.

وإذا كان القدر قد افتك ولد الناقة من أمه، وحرم الشمطاء بنيها، فإنّ وسائل الوجود تعيد الجمع بين الأم وأبنائها، فتخلص الخيل الكريمة من أيدي الأعداء لتهبها الحياة، وتفطم بلبن اليقين القبلي: (**عُرِفْنَ لَنَا نقائدَ وافتلينا**).

وهكذا يبين اليقين القبلي على دلالات غيبية قوامها إيجاد الصور الغائبة، التي عجزت الذكرى الفرديّة عن مواجهتها، وتوريث هذا الإيجاد القائم على صدق التفاني في تطبيق قانون اليقين القبلي: (ضربًا وطعنًا)، هذا القانون المورث عن الآباء: (**ورثناهُنَّ عَنْ آباءِ صدق**)· والمورث للأبناء: (**ونُورثها إذا مُتنَا بنينا**).

لقد انصرف الشاعر عن همّ التساؤل عن المصير الذّاتي الذي حيّر الشاعر الجاهلي إلى همّ المصير القبلي؛ فإيمانه المقرّر سلفًا:

وإنّا سَوْفَ تُدْرِكُنا المَنايَا
مُقَدَّرَةً لَنا ومُقَدَّرِينا

والمؤكد في قوله: (**ونُورثها إذا مُتنَا بنينا**) قد حوّل اهتمامه من آثار الفناء الماثلة في الطلل إلى آثار المجد الماثلة في القبيلة المؤسسة على مبدأ إفناء الآخر وإلحاقه بالصورة الطلليّة.

ويستحضر اليقين القبلي آثاره في صورتها الكاملة :

عَلَى آثَارِنا بِيضٌ كِرامٌ
نُحَاذِرُ أنْ تُفارِقَ أوتَهُونا

ظَعَائِنُ مِن بَنِي جُشَمِ بنِ بَكْرٍ
خَلَطْنَ بِمَيْسِمٍ حَسَبًا ودِينا

أَخَـذْنَ عَـلَـى بُـعُـولَـتِـهِـنَّ عَـهْـدًا
إذا لاقَـوْا فَـوارسَ مُـعْـلِـمِـيـنـا

لـيَـسْـتَـلِـبُـنَّ أفْـراسـاً وبِـيضًـا
وأسْـرَى فـي الـحَـديـد مُـقَـرَّنِـيـنـا

إذا مَـا رُحْـنَ يَـمْـشِـيـنَ الـهُـوَيْـنـا
كَـمَـا اضْـطَـرَبَـتْ مُـتُـونُ الشَّـارِبِـيـنـا

يَـقُـتْـنَ جِـيَـادَنـا ويَـقُـلْـنَ لَـسْـتُـمْ
بُـعُـولَـتَـنَـا إذا لَـمْ تَـمْـنَـعـونـا

إذا لَـمْ نَـحْـمِـهِـنَّ فَـلاَ بَـقِـيـنـا
لِـشَـيْءٍ بَـعْـدَهُـنَّ ولا حَـيِـيـنـا

ومَـا مَـنَـعَ الـظَّـعَـائِـنَ مِـثْـلُ ضَـرْبٍ
تَـرَى مِـنْـهُ السَّـواعِـدَ كـالـقُـلِـيـنـا[٣١]

تمد آثار اليقين القبلي: (عَلَى آثارنا بِيضٌ كِرامٌ) زمن التأسيس المعرفي الذي رأيناه في قول الشاعر:

وأيَّـــامٍ لَــنَــا غُـــرٍّ طِـــوالٍ
عَـصَـيْـنـا الـمَـلْـكَ فِـيـهـا أن نَـدِيـنـا

بنور الأثر: (بِيضٌ كِرامٌ)، فتزيد في توسيع مجاله ليكون بديلاً عن مجال الزمن الطللي: (ألاَ عِمْ صَباحًا أيهَا الطَّلَل البالي)، الذي انفصلت آثاره عن زمنه، وبديلاً عن زمن الخمرة التي لا تستجيب حالتها: (مشعشعة) لزمن التأسيس المعرفي: (اصبحينا).

وعندما يقوم اليقين القبلي على زمن التأسيس المعرفي المتصل بآثاره: (طغائن مِنْ بَنِي جُشَم بِنِ بَكْرٍ)، فإنه يمتلك الدّلالة الغيبية المفقودة في الطلل والخمرة بسبب انفصال زمن التأسيس المعرفي عن آثاره.

وترتبط هذه الدلالة الغيبية بالدّين، وهو الاعتقاد اليقيني المفسر لعلاقة الزمن بأثره. وهذا ما تحقق في اليقين القبلي عندما أسست آثار اليقين القبلي: (عَلَى آثَارنا بِيضٌ كِرامٌ) دينها الخاص: (خَلَطْنَ بِمَيْسِم حَسَبًا ودِينا)، وهو دين ينطلق من الوفاء بعهد هذا الدّين المورّث للأبناء من الآباء:

وَرِثْـنَـا مَـجْـدَ عَـلْـقَـمَـةَ بـن سَـيْـفٍ
أبَـاحَ لَـنـا حُـصُـونَ الـمَـجْـدِ دِيـنـا

والرافض لمشيئة الغير القدريّة (عَصَيْنا المَلْكَ فِيها أنْ نَدِينا)، التي تحاول إبعاد اليقين القبلي عن دينه. ويقوم دين اليقين القبلي على عهد بين النساء والرّجال قوامه قانون: (ضربًا وطعنًا):

أَخَـذْنَ عَـلَـى بُـعُـولَـتِـهِـنَّ عَـهْـدًا
إذا لاقَـوْا فَـوارسَ مُـعْـلِـمِـيـنـا

لَـيَـسْـتَـلِـبُـنَّ أفْـراسـاً وبِـيضـاً
وأسْـرَى فـي الـحَـديـد مُـقَـرَّنِـيـنـا

هذا القانون هو الذي تحكم في تجربة الشاعر الفرديّة:

قِفِـي قَـبْـلَ الـتَّـفَـرُّقِ يـا ظَـعِـيـنـا
نُـخَـبِّـرْكِ الـيَـقِـيـنَ وتُـخْـبِـرِيـنـا

بِـيَـوْمِ كَـرِيـهَـةٍ ضَـرْبـاً وَطَـعْـنـاً
أقَــرَّ بِــه مَــوَالِـيكِ الـعُـيُـونـا

هذا يعني إخضاع التجربة الفردية لدين اليقين القبلي، الذي يحوّل المرأة من ظعينة مهدّدة بالتفرق وضياع الأثر إلى زوجة معلومة الأثر: (نحَاذِرُ أنْ تُفارِقَ أوتَهُونا)، الجامع بينها وبين زوجها هو المحافظة على إرث هذا الدّين المؤسس لمجد القبيلة: (يَقُلْنَ لَسْتُمْ بُعُولَتَنَا إذا لَمْ تَمْنَعونا).

وتسهم نسوة القبيلة في مدّ الحياة للخيل الكريمة: (يَقُتْنَ جِيَادَنا)، هذه الخيل التي كانت صورة لمقاومة الهلاك الذي حلّ بولد الناقة وأبناء الشمطاء عندما فطمت بلبن اليقين القبلي: (عرفْنَ لَنَا نقائد وافتلينا).

ويحقق دين اليقين القبلي لهؤلاء النسوة ما لم تحققه الخمرة البديلة عن الطلل؛ فالخمرة - كما رأينا - لا تفلح في تغيير الطبع والصفة، فلا يمكن أن تزيل صفة البخل عن البخيل إلا لوقت محدود، ولكن نسوة القبيلة المنعمات تلحق بهن صفة النعمة الدائمة الموروثة عن دين اليقين القبلي، فيأخذن صفة دائمة: (إذا مَا رُحْنَ يَمْشِينَ الهُوَيْنا) عن طريق التذكير بصفة الخمرة المؤقتة: (كَمَا اضْطَرَبَتْ مُتُونُ الشَّارِبينا)، وهذا التأكيد دوام اليقين القبلي وثباته الذي أفلح في تأسيس يقين غيبي بديل عن اليقين المبحوث عنه في الطلل، في الوقت الذي عجزت الخمرة فيه عن تحقيق ذلك.

وفي حماية هؤلاء النسوة حماية لبقاء الوجود القبلي؛ لأنهنّ سبب استمرار هذا الوجود، ويتولى قدر اليقين القبلي هذه الحماية، وهي حماية تقوم على صورة اللعب:

وَمَا مَنَعَ الظَّعَائِنَ مِثْلُ ضَرْبٍ
تَرَى مِنْهُ السَّوَاعِدَ كَالقُلِينَا

وفي هذه الصورة تذكير بمبدأ التحكم في الآخرين وإخضاع مصيرهم إلى يقين القبيلة الغيبي الذي يتخذ من مصائر الناس لُعبًا يلهو بها.

وعندما يمتلك اليقين القبلي التحكم في مصائر الناس؛ فإنه يمتلك الدّنيا ومن عليها:

لَنَا الدُّنْيَا وَمَنْ أَضْحَى عَلَيْهَا
وَنَبْطِشُ حِينَ نَبْطِشُ قَادِرِينَا

إذا مَا المَلْكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفاً
أَبَيْنَا أَنْ نُقِرَّ الخَسْفَ فِينَا
نُسَمَّى ظَالِمِينَ وَمَا ظَلَمْنَا
وَلَكِنَّا سَنَبْدَأُ ظَالِمِينَا
إذا بَلَغَ الفِطَامَ لَنَا صَبِيٌّ
تَخِرُّ لَهُ الجَبَابِرُ سَاجِدِينَا
مَلأْنَا البَرَّ حَتَّى ضَاقَ عَنَّا
وَظَهْرَ البَحْرِ نَمْلَؤُهُ سَفِينَا
أَلاَ لاَ يَجْهَلَنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا
فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الجَاهِلِينَا[٣٢]

إنّ دين اليقين القبلي، الذي امتلك الدّنيا والنّاس: (لَنَا الدُّنْيَا وَمَن أضحَى عَليْهَا)، هو دين قد رسّخ قانون: (ضربًا وطعنًا) لإيجاد القبيلة على صورتها الكاملة: (ونبطش حين نبطش قادرينا).

وإذا كان دين اليقين القبلي يقوم على إزاحة المشيئة القدريّة التي يفرضها الآخر: (بأي مَشِيئَة عَمْرَو بن هِنْد)، فإنّ هذا الدّين قد رسّخ مشيئته القدرية وفرضها على الناس إلى حد الاعتراف بذلك:

نُسَمَّى ظَالِمِينَ وَمَا ظَلَمْنَا
وَلَكِنَّا سَنَبْدَأُ ظَالِمِينَا

فقد تأسس دين اليقين القبلي على مبدأ: (الغاية تبرر الوسيلة)، فاتخذ الظلم منطلقًا له: (ولكنا سنبدأ ظالمينا)، اعتمادًا على العدد والعدّة: (مَلأْنَا البر حَتَّى ضاق عَنّا)، وتضخيمًا للذّات إلى حدّ إلغاء الآخر:

إذا بَلَغَ الفِطَامَ لَنَا صَبِيٌّ
تَخِرُّ لَهُ الجَبَابِرُ سَاجِدِينَا

وإهانته وتحقيره:

وأنّــا الشــاربــون الــمــاء صــفــوًا
ويشــربُ غــيــرنــا كــدرًا وطــيــنــا

والتحكم في مصيره:

ونَــحْــنُ الــحــاكِــمُــون إذَا أُطِــعْــنــا
ونَــحْــنُ الــعــازِمُــون إذَا عُــصِــيــنــا

ونَــحْــنُ الــتَّــارِكُــون لِــمَــا سَــخِــطْــنــا
ونَــحْــنُ الآخِــذُون لــمــا رَضِــيــنــا

إلى حدّ اللعب بهذا المصير:

كَــأن سُــيــوفَــنَــا فِــيــنَــا وفِــيــهِــم
مَــخَــارِيــق بِــأَيْــدِي لاعِــبِــيــنــا

إنّ دين اليقين القبلي في معلقة عمرو بن كلثوم البديل عن الدّين المبحوث عنه في الطلل من خلال العلاقات الغيبيّة المفسّرة لصلة الفناء بالوجود، لم يقدم إجابة عن علاقة الفناء بالوجود؛ لأنه ظلّ خاضعًا لها:

وإنّــا سَــوْف تُــدْرِكُــنــا الــمَــنــايَــا
مُــقَــدَّرَة لَــنــا ومُــقَــدَّرِيــنــا

ولم تستطع هذه الصور الغيبيّة، التي بُني عليها اليقين القبلي، أن تؤسس دينًا مقنعًا؛ لأنها وسعت من هوّة العلاقة القائمة بين الفناء والوجود عندما تحكم اليقين القبلي في مصائر الناس، فحوّل كل مخالف لمشيئته إلى جاهل يستحق أن يلحق بصورة الفناء التي يمثلها الطلل، فبدلاً من أن يكون اليقين القبلي صانع دين كان صانع أطلال.

وهكذا اتسعت صورة الطلل، وباتساعها يزداد الإلحاح في طرح سؤال المصير. وهذا يعني أنّه لا بدّ من دين بديل عن دين اليقين القبلي الجاهلي؛ لأنّ اليقين القبلي الذي أسسته قبيلة بني تغلب، والقائم على إخضاع الآخرين لمشيئة القبيلة عن طريق قانون القوة: (**ضربًا وطعنًا**)، هو اليقين الوحيد الذي يدركه الجاهلي.

وقد أدرك الناس خطر هذا الدّين القائم على هذا اليقين القبلي الجاهلي فقيل: «لو أبطأ الإسلام قليلاً لأكلت بنو تغلب الناس»[٣٣].

إنّ هذا الدّين المؤسس على اليقين القبلي الجاهلي، والذي كادت بنو تغلب أن تفرضه على الناس: (شرقي نجد، قضاعة أجمعين) لم يزل إلا بمجيء الإسلام، الذي حدد علاقة الفناء بالوجود على أساس من التكامل القائم بينهما في الاشتراك في مبدأ الخلق: **﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾**[٣٤]، وجمع بين الحياة والموت من جهة، والإنسان من جهة ثانية على أساس مبدأ الخلق ذاته: **﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾**[٣٥].

وقد أصبح الموت في اليقين الإسلامي وساطة بين النشأة الأولى والنشأة الأخرى: **﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾**[٣٦].

وهكذا لم يعد الموت في اليقين الإسلامي إنهاء للحياة وصورة من صور الدّمار المادّي الماثل أمام العين في الأطلال، بل أصبح وساطة بين نشأة أولى، ونشأة أخرى، وهذا ما أزال مفهوم القوّة المطلقة التي كان الجاهلي يرى الموت من خلالها بأنه إفساد للحياة، «فوقف أمامه الشعراء حيارى مذهولين عاجزين عن تعليله، أو فهم أسراره»[٣٧].

كما أزال الإسلام قانون اليقين القبلي الجاهلي القائم على مبدأ: (**ضربًا وطعنًا**)، واستبدل به

قانون التقوى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[٣٨]. وحدّد العلاقة بين الشعوب والقبائل من خلال مبدأ التقوى، وهو مبدأ لا ينكر الآخر، ولا يحقّره، ولا يتحكّم في مصيره، لإدراك المتقي أن المتحكّم في المصير هو الخالق وحده: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[٣٩]، وهو وحده القادر على التصرف في مصائر الناس: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ﴾[٤٠]. ■

•••

الحواشي

(١) ألاَ: تنبيه وهو افتتاح الكلام. هبَّ من نومه: انتبه وقام من موضعه. الصَّحنُ: القدح الواسع الضخم. والصَّبُوحُ: شراب الغداة. والأندرين: قرية بالشام كثيرة الخمر. شرح القصائد العشر:٢٠٩-٢١٠

(٢) ديوان أمرىء القيس: ١٣٩.

(٣) المشعشعة: الرقيقة من العصر أو من المزج. الحُصُّ: الورس. وفيها: أي في الخمر. ويقال في الحُصّ: إنه الزعفران. شبه صفرتها بصفرته. وقوله: سخينا: لأنهم كانوا يسخنون لها الماء في الشتاء، ثم يمزجونها به. شرح القصائد العشر: ٢١٠.

(٤) فأما قوله مشعشعة، فإنه منصوب على الحال. شرح القصائد العشر: ٢١١.

(٥) شعشع الضوءُ: انتشر خفيفًا. لسان العرب: مادة / شعّ.

(٦) تجور: تَعْدِلُ. اللُّبانَةُ: الحاجة. الدّحِزُ: الضيق البخيل. إذا أُمِرّتْ عليه: أي إذا أُديرت. لِمَا له فيهَا مُهينَا: يقال فلان مهين لماله: إذا كان سخيًّا. شرح القصائد العشر ٢١١.

(٧) المَنَايَا: جمع منيّة. ويقال المنايا : الأقدار، من قوله تعالى : ﴿مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى﴾ - النجم :٤٦- معناه : إذا تقدر . وقوله: مقدرة لنا ومقدرينا: أي نحن مقدرون لأوقاتها، وهي مقدرة لنا. ومعنى هذا البيت في اتصاله بما قبله: أنه لما قال لها هبي بصحنك حضها على ذلك، فالمعنى: فأصبحينا قبل حضور الأجل فإنّ الموت مقدّر لنا ونحن مقدرون له. شرح القصائد العشر: ٢١٢.

(٨) البيت للبيد، ديوانه: ٨٨.

(٩) يا ظعينا: يا ظعينة. أي قفي نخبرك مالا تشكين فيه من حروبنا مع أهلك قبل أن يفارقنا أهلك.

بيوم كريهة: الكريهة: اسم لشدة البأس في الحروب. الموالي: العصبة. الصَرم: القطيعة. وشك البيْن: سرعته. والمعنى: هل أحدثت قطيعة لقرب الفراق. وجعل ما تخبره به كأنه خيانة، وجعل نفسه بمنزلة الأمين الذي يحفظ السرّ؛ أي: لم يغيرني شيّ من الحروب التي كانت بيني وبين أهلك، وأنا لك بمنزلة الأمين. شرح القصائد العشر: ٢١٢-٢١٣.

(١٠) الحمول: الإبل التي يحمل عليها. الأصُلُ: جمع أصيل، ما بين العصر والمغرب.

- أعرضت: بدا بعضها. اشمخرت: طالت، بدت مستطيلة. والمعنى: أن اليمامة ظهرت فتبينتها كما تتبيّن السيوف إذا شهرت.
- وجدت: حزنت. السَّقْبُ: ولد الناقة الذكر. أضلته: ضل منها. فرجَّعت الحنينا: أي رددته حزنًا على ولدها.
- الشمطاء : التي ليست بشابة. يقول: وجدي على هذه المرأة أشد من حزن هذه الناقة التي أضلت ولدها، والمرأة التي فقدت تسعة أولاد فما من ولدها إلا جنين أي قد أجنَّتهُ الأرض تحتها.
- معناه: يأتيك بما لا تعلمين من الحوادث وغيرها؛ أي الأيام مرتهنة بالأقدار فهي توافينا من حيث لا نعلم، شرح القصائد العشر: ٢١٤-٢١٦.

(١١) - أبو هند : كنية عَمرو بن المنذر الأكبر ملك الحيرة.

- الرّايات: الأعلام: مثل الرّايات بالإبل والدّم بالماء. فكأنّ الرّايات ترجع وقد رويت من الدم كما ترجع الإبل، وقد رويت من الماء.
- أيام غر: بيض مشهورة. طوال: لعلوهم على الملك وامتناعهم منه. أن ندينا: أن نطيع. والدّين: الطاعة.
- المحجَرون: الذين ألجئوا إلى المضيق. ويحمي المحجرينا: صفة لسيد.
- الصّفون: واحدها صفن، وهو القائم. وتركنا الخيل... يعني: أن أصحاب هذا السيّد لم يغنوا عنه شيئًا، وهم مواليه لا يردون عنه.

- هرّت كلاب الحيّ منّا: كرهتنا. شذّبنا: فرقنا. القتاد: شجر له شوك. من يلينا: أي من ولي حربنا.
- أيْ متى حاربنا قومًا كانوا لنا كالطحين للرحى.
- الثِفالُ: جلدة أو خرقة تجعل تحت الرحى يسقط عليها الطحين. اللُّهوَةُ: القبضة من الحب تلقى في فم الرحى. شرح القصائد العشر: ٢١٦-٢١٨.

(١٢) هذه الصفة المشتركة بين زمن التأسيس المعرفي القبلي والطللي والخمري هي صفة النور والإشراق المأخوذة من دلالة: (صباحًا، أصبحينا، غر).

(١٣) علقمة بن سيف بن عتاب: هو الذي تولّى قيادة تغلب وأنزلهم أرض الجزيرة بعد حرب البسوس. شرح القصائد العشر ٢٢٨.

(١٤) شرح القصائد العشر: ٢٢٨.

(١٥) المُهلهل: هو الذي قاد حرب البسوس بسبب مقتل أخيه كليب، وقد دامت أربعين سنة بين بكر وتغلب. والمهلهل: هو جد عمرو بن كلثوم من قبل أمه. وزهير جده من قبل أبيه.

- عتَّاب: جد الشاعر. وكلثوم: أبو الشاعر.
- ذو البرة: رجل من بني تغلب بن ربيعة.
- السَّاعي: أي السَّاعي إلى المجد. كليب: أخو المهلهل الذي قتله جساس وثارت بسببه حرب البسوس. شرح القصائد العشر: ٢٢٨-٢٢٩.

(١٦) المجاني الحديثة: ١/١٢٧.

(١٧) حتّى يبينًا: حتى يظهر.

- الأحفاضُ: واحدها حفض، وهو متاع البيت. من يلينا: من جاورنا.
- قُدمًا: أي قديمًا.
- تراخى: تباعد. يقال: تراخت داره: إذا بعدت. غشينا: أي دنا بعضنا من بعض .
- السُّمر من الرماح: أجودها. لدن: لينة. ذوابل: فيها بعض اليبس. يقتلينا: يعلون الرؤوس.
- الأماعز: جمع أمعز: الأرض الصلبة. الوُسوق: جمع وسق، وهو الحمل.
- من غير بِرٍّ: في غير شفقة.
- المخَاريقُ: ما مثل بالشيء، وليس به نحو ما يلعب به الصبيان يشبهونه بالحديد.
- فينا وفيهم: أي إنّ السيوف مقابضها في أيدينا، ونحن نضربهم بها. أراد أنهم كانوا يضربون بسرعة غير حافلين بمواقع سيوفهم، كما لا يحفل الصبيان بمخارقهم.
- الأرجوان: صبغ أحمر. شرح القصائد العشر: ٢٢٩-٢٢٢.

(١٨) ديوان زهير بن أبي سلمى:٨٦.

(١٩) الإسنافُ: التقدم في الحرب. عيَّ: أراد إذا تأخر أو عجز عن الإقدام في الحرب لاشتباه الأمر عليهم، فلم يعلموا كيف يتوجهون له.

- رَهْوَة: جبل. ذات حدٍّ: أي كتيبة ذات شوكة. محافظةً: المعنى: محافظة على أنسابنا.
- المجد: الحظ الوافر الكافي من الشرف والسؤدد. وأصل المجد في الكثرة.
- حَديًّا الناس: معناه: نحن أشرف الناس. يقال أنا حدياك في الأمر: أي فوقك. مقَارعة: مراهنة بينهم عن بنينا. أي: أقارعهم على الشرف والشدَّة.
- فنصبح غارة: أي فنصبح متيقظين مستعدين. متلببين: التلبُّبُ: التحزم بالسلاح.
- الثُّبونٌ: الجماعات في تفرقة.
- الرأس: الحي العظيم. ويقال للحيّ الذي لا يحتاجون إلى إعانة أحد: رأس.
- السهولة والحُزون: أي إننا ندق به كل لين وصعب، شرح القصائد العشر: ٢٢٢-٢٢٥.

(٢٠) صفة (العيِّ): هي صفة ترتبط بعجز المنطق عن بيان مراده: (عَيَّ في منطقة: عجز عنه، فلم يستطع بيان مراده. اللسان/عيَّ)، كما ترتبط بالجهل بالأمر: (عَيَّ الأمرَ: جهله اللسان/عيَّ)، والعجز عن الإخبار والجهل بالخبر هما صفتان ملازمتان للطلل. قال النابغة الذبياني:

يا دار ميَّة بالعلياء فالسندِ
أقوتْ وطال عليها سَالِفُ الأبدِ
وقفتُ فيها أصيلالاً أُسائِلُهَا
عَيَّتْ جَوَابًا وما بالرَّبْع من أحَدِ

ديوان النابغة الذبياني :٣٠.

(٢١) ديوان امرئ القيس:٣١.

(٢٢) مشيئة: من شاء يشاء. يقال: أزريت بالرجل: إذا قصّرت به.

- قيلكُمْ: المراد هنا: العبيد والخدم. القطين: المتجاورون. من قطن بالمكان: إذا أقام به.
- مقتوين : نسبة إلى مقتى، وهو من القتو، والقتوء: الخدمة وخدمة الملوك خاصة .

- أراد بالقناة: الأصل.
- الثقاف: ما تقوّم به الرماح. اشمأزت: نفرت. عشوزنة: صلبة شديدة. الزبون: الدّفوعُ. والزَّبْنُ: الدّفعُ.
- أرنّت: يقول إذا انقلبت في ثقافها صوّتت وشَّجت قفا من يثقفها.
- يخاطب عمرو بن هند فيقول: هل حدثت أنّ أحدًا اضطهدها في قديم الدّهر، والخطوب: الأمور، واحدها خطب. شرح القصائد العشر:٢٢٥-٢٢٨.

(٢٣) راجع قصة المواجهة بين الإرادتين في: الشعر والشعراء أو طبقات الشعراء:١٠٢.

(٢٤) تتضح دلالة رفض الأثر المكاني في عبارة (نكون لقيلكم قطينا) من خلال لفظة (قطينا)، المشتقة من قطن بالمكان: إذا أقام به.

(٢٥) ديوان زهير بن أبي سلمى:٧٥.

- الأثافي: الحجارة التي تنصب فتوضع عليها القدرُ. السُّفع: السود. المرجل: القدر. النؤي: نُهير يحفر حول المضرب ليجري فيه ماء المطر. ويصنع له حاجز لئلا يدخل الماء البيت. الجذم: الأصل.

(٢٦) ديوان امرئ القيس: ٣١.

(٢٧) ديوان النابغة الذبياني:٣١.

قوله: احتملوا: أراد قد احتملوا. أخنى عليها: أتى عليها. القتود: خشب الرحل. العيرانة: المشبهة بالعير. الأُجُد: التي عظم فقارها.

(٢٨) -خزاز: اسم موضع. أوقد في خزاز: أوقدت نار الحرب. رفدنا: أعطينا فوق عون من أعان.

- أراطى: اسم مكان. الجلّةُ: العظام من الإبل. الخورُ: الغزاز الكثيرة اللبن. تسف: تأكل. الدّرين: الحشيش اليابس. يقول: حبسنا إبلنا على الدّرين صبرًا حتى ظفرنا.
- الحاكمون: المانعون. والمعنى أننا نمنع من أطاعنا ونعزم؛ أي نثبت على قتال من عصانا.
- يقول : إذا كرهنا شيئًا تركناه. ولم يستطع أحد إجبارنا عليه، وإذا رضينا بشيء أخذناه، ولم يحل بيننا وبينه أحد لعزنا وارتفاع شأننا.
- يقول : كنا يوم خزاز في الميمنة، وكان بنو عمنا في الميسرة، وأصحاب الميمنة هم أصحاب التقدم.
- صال فلان على فلان: ترفع عليهم، يقول: حملوا حملة فيمن يليهم، وحملنا فيمن يلينا.
- آبوا: رجعوا. النّهاب: جمع نهب: الغنيمة. المصفدون: المغللون بالأصفاد.
- إليكم يا بني بكر: تباعدوا إلى أقصى ما يمكن البعد. ألما تعرفوا منا اليقينا : أي ألم تعرفوا منا الجد في الحرب عرفانًا يقينيًّا ، شرح القصائد العشر: ٢٣٠-٢٣٢.

(٢٩) - الأبطح والبطحاء: بطن الوادي يكون فيه رمل وحصى، كأنه المكان المنبطح.

- العاصمون: المانعون. وكحْل: سنة شديدة. المجتدي: الطالب.
- لما يلينا: لمن يناصرنا.
- أي ننعم على من أسرنا بالتخلية ونهلك من أتانا بغير علينا.
- يحتمل البيت معنى مجازيًّا، هو: أننا ننال من كل شيء أفضله ونترك أردأه لغيرنا، شرح القصائد العشر: ٢٣٤-٢٣٥.

(٣٠) - البيضُ: جمع بيضة، وهي الخوذة. اليَلبُ: الدرع. ينحنين: ينثنين من كثرة الضرب.

- السابغة: التامة من الدروع. الدّلاص: اللينة التي تزل عنها السيوف. النّجاد: حمائل السيوف. والغضون: التكسر.
- الجون: السود. أي تسود جلودهم من صدأ الحديد.
- المتون: الأوساط. الغدر: جمع غدير. شبه تشنج الدروع بالماء في الغدير إذا ضربته الرياح فصارت لها طرائق.
- الأجرد من الخيل: القصير الشعر. نقائذ الكريم: جمع نقيذة. ما استنقذت من قوم آخرين. والنقيذة: المختارة. افتلينا: فطمن. أي قد خلصنا من أيدي الأعداء وفطمت عندنا، شرح القصائد العشر:٢٣٢-٢٣٤.

(٣١) أي نساؤنا خلفنا، نقاتل عنهن، ونحذر أن نفارقهن أو يصرن إلى غيرنا.

- الميسم: الحسن. أي لهن مع جمالهن حسب ودين.
- البعل: الزوج. وأصله في اللغة ما علا وارتفع.
- ليستلبنّ: اللام جواب لأخذ العهد. البيض: جمع بيضة الخوذة.
- معناه: إذا ماراح النساء يمشين الهوينا؛ أي لا يعجلن في مشيتهن، كما اضطربت متون الشاربينا: أي يتثنين في مشيتهن -يقتن: يطعمن.
- القلونُ: جمع قُلّة، وهي الخشبة التي يلعب بها الصبيان يضربونها بالمقلاء. والمقلاء: العود الكبير الذي يضرب به. والقلّة: الخشبة الصغيرة التي تنصب، شرح القصائد العشر: ٢٣٦-٢٣٨. ويتمايلن كما يفعل السكارى. وهذا وصف لنعمتهن.

(٣٢) الخسف: ههنا الظلم والنقصان.

- فنجهل فوق جهل الجاهلين: معناه نهلكه ونعاقبه بما هو أعظم من جهله. فنسب الجهل إلى نفسه وهو يريد الإهلاك والمعاقبة؛ ليزدوج اللفظتان فتكون الثانية على مثل اللفظة الأولى، وهي تخالفها في المعنى؛ لأنّ ذلك أخفّ على اللسان. شرح القصائد العشر: ٢٢٨.

(٣٣) شرح القصائد العشر: ٢٠٨.

(٣٤) الملك:٢.

(٣٥) أنشأ الشيء: أحدثه وأوجده. يقال: أنشأ الله الخلق (معجم الألفاظ والأعلام القرانية:٢/٢٣٠.

(٣٦) الملك:٢٣.

(٣٧) العنكبوت:٢٠.

(٣٨) الحجرات:١٣.

(٣٩) الرعد:١٦.

(٤٠) النساء:١٣٣.

المصادر والمراجع

- **ديوان امرئ القيس**، دار صادر، بيروت(د.ت).
- **ديوان زهير بن أبي سلمى**، دار صادر، بيروت(د.ت).
- **ديوان النابغة الذبياني**، دار صادر، بيروت (د.ت).
- **ديوان لبيد بن ربيعة**، دار صادر، بيروت (د.ت).
- **شرح القصائد العشر**، للإمام الخطيب أبي زكريا يحيى ابن علي التبريزي. تعليق السيد محمد الخضر. مكتبة الثقافة الدّينيّة. القاهرة(د.ت).
- **شعرنا القديم والنقد الجديد**، للدكتور وهب أحمد روميّة، عالم الفكر، الكويت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- **الشعر والشعراء أو طبقات الشعراء**، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة. تح. د. مفيد قميحة. دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان (د.ت).
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- **المجاني الحديثة**، عن مجاني الأب شيخو، لفؤاد إفرام البستاني، ط٣، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٩٦م.
- **معجم الألفاظ والأعلام القرآنية**، لمحمد إسماعيل إبراهيم، ط٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

اللغة الشعرية والتطور اللغوي في ضوء معيارية الحريري ووصفية القاضي الجرجاني

أ. د. سامي علي جبار المنصوري
جامعة البصرة - العراق

الشعر مصدر من مصادر الاحتجاج النحوي، ورافد من روافد المعجم اللغوي، ولغته مقياس من مقاييس التطور اللغوي؛ لأن الشاعر يمثل شاهدًا من شواهد حركة اللغة، ونمو ألفاظها، وتطور أساليبها، حتى عُدَّ الشعر وثيقةً اجتماعية؛ لكون اللغة مرآة للتطور الاجتماعي.

ولكن الحريري بقياسه المتشدد جعل الشعر قواعد جامدة، وجعل لغته خاضعة لقوالب لغوية متوارثة، فأخضع الشعر القديم والحديث إلى تلك القواعد، وساوى بينهما في الفصاحة، غير أنه جعل ما شذَّ عن القاعدة من الشعر القديم داخلاً في أحكام الضرورة الشعرية. أما الشعر الحديث فخروجه عن تلك القواعد يمثل انحرافًا لغويًّا داخلاً في الخطأ.

ولا شك في أنّ المنهج القياسي المشدد، الذي اتبعه الحريري في الاستشهاد، يمثل الجمود اللغوي؛ فهو يخالف طبيعة اللغة في تطورها ونمو ألفاظها، كما يمثل مصادرة للغة الشعرية في خصائصها الأسلوبيّة، ولا سيما عند الشعراء الكبار، كأبي تمام والبحتري والمتنبي.

فالأسلوبية الحديثة تميّزت بوصف الحقائق لا فرض القواعد خلافًا لما اتبعه الحريري في فرض القواعد وانتقاء ما يوافق القياس المتشدد، والحكم على الظواهر اللغوية بالخطأ، سواء أكانت ألفاظًا أم تراكيبَ، على أنها أشكال منحرفة عن القواعد المطردة، لا بالمعنى الأسلوبي الحديث،

ولكن بالمعنى المعياري، الذي يجمد اللغة في شواهد محددة، يُقاس عليها ويهدر ما سواها، حتى لو صدرت من شعراء متميزين قدماء ومحدثين، ووافقت قواعد السماع الكثير والصحيح.

وإذا كانت اللغة عند أصحاب التطور اللغوي، قديمهم وحديثهم، كائنًا حيًّا ينمو ويتطور، فإنها عند الحريري قوالب جامدة، وشواهد محددة، يُقاس عليها، ويحكم على ما خالفها بالشذوذ والخطأ.

شواهد الحريري في درة الغواص:

اعتمد الحريري في درة الغواص على شواهد النثر والشعر من أجل إبراز أوجه الفصاحة وتحقيق مبدأ (تنقية اللغة)، فأكثر الاحتجاج بشواهد القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وكلام الفصحاء وأمثالهم.

فقد استشهد الحريري بـ(١٨١) آية قرآنيّة، وبـ(٢٩) حديثًا نبويًا، مضافًا إليها أقوال الفصحاء من العرب، كأقوال الصحابة وغيرهم[1].

أما شواهده من الشعر فقد بلغت (٣٧٦) بيتٍ من الشعر القديم والحديث، من ضمنها (٦١) بيتًا من الرجز، و(٣١٥) بيت من بحور متنوعة، وكثير من الشعر في درة الغواص لم ينسبه المؤلف إلى قائل معيّن، وأمكننا معرفة أصحابها، وبقي بعض الشعر غير منسوب إلى قائل، وبذلك توزعت الشواهد الشعرية على الطبقات الآتية:

١- **طبقة شعراء ما قبل الإسلام:** بلغت شواهد الشعر من هذه الطبقة في درة الغواص نحو (٥٠) بيتًا لامرئ القيس وزهير وطرفة والأعشى والشنفرى وغيرهم.

٢- **طبقة الشعراء الإسلاميين:** أورد الحريري من شعر هذه الطبقة (٨٩) بيتًا للفرزدق، والأخطل، والكميت، وذي الرمّة، ويزيد بن الطثرية، والعجاج، ورؤبة.

٣- **طبقة الشعراء المحدثين:** وقد سمّى الحريري أسماء بعضهم، ووضع بعض الشعر تحت لفظ (محدث)، وبلغ ما صرح الحريري بنسبته إلى قائل معين (٢٠) بيتًا لبشار، وأبي نواس والخليل بن أحمد، وابن فارس، والصاحب بن عباد، وكشاجم، والجوهري، والآمدي، والحريري نفسه.

أما شعر المحدثين غير المنسوب إلى قائل، فقد بلغت أبياته (١٠١) بيت، وتوزعت تلك الشواهد على (٣٠٢) مسألة في اللغة والنحو والصرف، وبعض المسائل لم يستشهد لها الحريري بشاهد شعري، واكتفى بإيراد شواهد نثرية من القرآن والحديث وأقوال الفصحاء، وبعض الشواهد وردت ضمن استطرادات أوردها الحريري في أخبار النحويين واللغويين، أو في مسائل عامّة.

أغراض الشاهد الشعري عند الحريري:

يمكننا توزيع الشواهد الشعرية عند الحريري في درة الغواص على الحقول الآتية:

١- **المسائل النحويّة:** استشهد الحريري لبعض القواعد النحوية بشواهد شعرية، أخذها من كتب النحويين، من أمثال سيبويه، والفراء، والمبرد.

٢- **المسائل اللغوية:** ومعظم شواهده الشعرية جاءت لتثبيت الوجه الصوابي في الفصاحة، مستندًا إلى ما أورده اللغويون الذين سبقوه، من أمثال ابن السكيت، وابن قتيبة، وثعلب، وقد يأتي بشاهد نحوي، ولكنه يورده لغرض لغوي لا نحوي.

مقالات

٣- **المسائل العامة:** وقد أورد الحريري جملة شواهد شعرية في أثناء الاستطراد عند الكلام على أخبار اللغويين والنحويين ومسائل معرفية عامة، ومن تلك الأبيات أبيات المعاني التي كثر تداولها في كتب الأدب والبلاغة.

والذي يهمّنا في هذا البحث القسمان الأول والثاني؛ أي مسائل النحو واللغة؛ لأنهما محور دارت حوله مباحث الحريري في قياسه اللغوي، وعُدَّت شواهده فيهما الأساس الذي بنى عليه كتابه في بيان (أوهام الخواص) في ضوء القواعد المثالية المعيارية، وإن كانت تلك الظواهر اللغوية وشواهدها سبق للغويين، الذين اقتفى الحريري آثارهم، أن عرضوا لها مما لم يعد عرضها جديدًا، وكان الأولى أن يتبع الحريري منهجًا وصفيًّا؛ ليدل على أنّ تلك الظواهر أصبحت جزءًا من اللغة المستعملة المعيارية.

قيمة الشاهد الشعري عند الحريري:

تفاوتت شواهد الحريري الشعرية من حيث الفصاحة، فأكثر شواهده من الشعر القديم نماذج عليا في الفصاحة، عدا ما خالف قياسه المتشدد؛ فهو عنده من الضرورة الشعرية، والضرورة عنده في حكم الشاذ، الذي يُحفظ ولا يقاس عليه.

أما شعر المحدثين، فإنّ ما وافق منه مستوى الفصاحة ألحقه الحريري بالشعر القديم، وأما ما خالف مستوى الفصاحة من شعر المحدثين فهو عنده من الخطأ، فمن الشعر المحدث الفصيح قول بشار:

إذا بلغَ الرأيُ المشورةَ فاستعِنْ

برأي لبيبٍ أو فصاحةِ حازمِ

فالعامة تقول (المَشْوَرة) أما اللفظ الفصيح فهو (المَشُورة) كما في بيت بشار[١]. وقد يكون الشاهد من شعر المحدثين دليلا على شيوع الخطأ اللغوي كما في بيت أبي نُواس:

كأن كبرى وصغرى من فقاقعها

حصباءُ دُرٍّ على أرضٍ من الذهَبِ

حيث جرد (كبرى) و(صغرى) من (أل) التعريف، واستعملهما نكرتين خلافًا لمستوى الفصاحة[٣]، وهذا أنموذج من نماذج كثيرة خصّ الحريري المحدثين بها، وجعل شعراء كبارًا مخطئين في الألفاظ والتراكيب قياسًا على قواعده المعيارية لا على سنن التطور اللغوي، ووصف الأساليب. إضافة إلى أنّ الأمثلة التي ساقها الحريري من شعر شعراء مشهود لهم بالفصاحة والإبداع الفني، من أمثال البحتري والمتنبي، ممن احتجّ لهم النقاد بصواب استعمالهم بشواهد من الشعر القديم.

شواهد الحريري من شعر القدماء:

تُعدّ شواهد الحريري من شعر القدماء نماذج عليا في الفصاحة، فكان همّه إيراد الشاهد القديم محتجًّا به على استعمال فصيح في قاعدة نحويّة أو صرفيّة أو لغوية، وقد أورد الحريري بعض شواهد سيبويه والفراء في النحو، ولكنه استشهد بها لتصويب استعمال لغوي، وليس لمسائل نحويّة، من ذلك البيت القديم[٤]:

ترى الثورَ فيها مُدْخِلَ الظلِّ رأسَهُ

وسائرُه بادٍ إلى الشمسِ أجْمَعُ

فسيبويه والفراء أورداه شاهدًا على ظاهرة (القلب) في اللغة، أما الحريري فأورده شاهدًا على استعمال (سائر) بمعنى (باقي)[٥].

اللغة الشعرية والتطور اللغوي في ضوء معيارية الحريري ووصفية القاضي الجرجاني

وقد يورد الحريري شواهد النحويين في المسائل النحويّة، كما وردت في سياقها النحوي، مثل بيت (الكتاب)[٦]:

فإياكَ إياك المِراءَ فإنَّهُ
إلى الشرِّ دَعّاءٌ وللشرِّ جالِبُ

فقد أورده الحريري - كما عند سيبويه- شاهدًا على إلغاء الواوِ عند تكرير لفظ (إياك)، والاستغناء عن إظهار الفعل مع تكرير الاسم في مثل (الطريقَ الطريقَ)[٧].

فالحريري يختار من القديم المطَّرد والشائع في القياس في تثبيت أوجه الفصاحة في اللغة، والقاعدة النحوية أو الصرفية الصحيحة في مواجهة الانحراف الذي ظهر في لغة أبناء عصره.

فإذا أسعفه الشاهد القديم بما يوافق قياسه جعله حجَّة، وإلاَّ حكم عليه بالشذوذ. ومن أقواله في ذلك: «والشاذّ لا يُعاج إليه، ولا تُحمل نظائِرُه عليه»[٨]، وقوله: «والنادر لا يُعتدُّ به ولا يُقاسُ عليه»[٩]. والسماع عنده خاضع للقياس المتشدد تارة، وتارة أخرى لا يُعتدّ به إذا خالف القياس، فهو يقول: « ولم يسمع في كلام بليغ، ولا شعر فصيح تعدية عيَّرته بالباء»[١٠]، ويقول في لفظة (أطروش)- بفتح الهمزة-: «لم يسمع في كلام العرب العَرْباء، ولا تضمنته أشعار فحول الشعراء...»[١١]. فهو هنا يظهر اهتمامه بالسماع مقدمة للقياس، فيوهم أن كلَّ ما يرد عن العرب يكون حجة في القياس الصحيح.

ولكنّه حين يصطدم بالسماع المخالف للقياس لا يعتدّ به ويهدره من أجل قياسه المتشدد، فقد رفض الحريري جمع (حاجة) على (حوائج)[١٢]، والقياس عنده جمعها على (حاجّ) و(حاجات)، وكان متابعًا في ذلك الأصمعي الذي اقتدى به في هذه المسألة، على الرغم من ورود الشواهد الشعرية القديمة في تصويب جمع حاجة على (حوائج). ولم يعتد بما أورده ابن جني[١٣] من شواهد في ذلك الاستعمال، وقد تعقبه اللغويون فأثبتوا خطأ قياسه بما أورده من شواهد ردّها الأخفش وابن الأعرابي وغيرهما[١٤]. يقول ابن جني في ذلك: «واعلم أنّ الشيء إذا أطّرد في الاستعمال، وشذّ عن القياس، فلا بد من اتباع السمع الوارد به فيه نفسه، ولكنّه لا يتخذ أصلاً يقاس عليه غيره»[١٥]. وفي ذلك دليل على أنّ السماع الكثير لا يعترضه القياس.

ومما خالف فيه الحريري إجماع اللغويين والنحويين ذهابه إلى أنّ مجيء (إذا) و(اذ) في جواب (بينا) و (بينما) لم يسمع عن العرب، متابعًا الأصمعي[١٦]، مخالفًا سيبويه ومن جاء بعده من النحويين، قال سيبويه: «بينما انا كذلك إذ جاء زيد... فهذا لما توافقه وتهجم عليه من حال أنت فيها»[١٧].

أما الحريري، فيقول: «ويقولون بينا زيد قام إذ جاء عمرو، فيتلقون بين بإذ، و المسموع عن العرب بينا زيد قام جاء عمرو بلا إذ... وعليه قول أبي ذؤيب:

بينا تَعَنُّقِهِ الكُماةَ وروغِهِ
يومًا أُتيحَ له جريءٌ سَلْفَعُ

فقال أُتيحَ ولم يقل إذ أُتيحَ[١٨]، ثم أورد ما حكاه الآمدي في أماليه عن المازني أنّ الأصمعي كان يقول: «بينا أنا جالس إذ جاء عمرو» ، وردّ ابن السكيت عليه أنّ هذا كلام الناس، ثم أورد ما يناقض ذلك من قول الشاعر:

فبينما العُسْرُ إذْ دارتْ مياسِيْرُ

وقوله:

وبينما المرءُ في الأحياءِ مغتَبِطٌ

إذا هو الرَّمْسُ تَعْفوهُ الأعاصِيْرُ

«فتلقى هذا الشاعر بينما في البيت الأول بإذْ وفي الثاني بإذا»[19]. وهذا خلاف ما قرّره في صدر كلامه، ودليل على أنّ قول الخواص صحيح، وما ساقه الحريري لا يعدو أن يكون إظهارًا لبراعته اللغوية حتى لو أدّى ذلك إلى تناقضه في القياس بدليل الشواهد التي ساقها في الحالين.

ومن مجيء (إذْ) في جواب (بينا) قول حُمَيد الأرقَط[20]:

بينا الفتى يخبِطُ في غبْساتِهِ

إذ أنْتَمَى الدَّهْرُ إلى غِرَّاتِهِ

وشواهد هذا الاستعمال كثيرة تبطل قياس الحريري، حتى قال أبو حيان فيما بعد:

«مجيء (إذا) بعد (بينا) و (بينما) عربيٌّ مسموعٌ، فلا يلتَفَتُ لمَنْ أنكرَه»[21].

وقد أدى منهج القياس المتشدد عند الحريري إلى إنكار كثير من الاستعمالات الفصيحة التي وردت في أشعار القدماء من تثنية خبر «كِلا» و«كِلتَا»[22] خلافًا لما ذكره النحويون، قال ابن جني: «باب في الجمع بين الأضعف والأقوى في عقد واحد قول الفرزدق[23]:

كِلاهُما حينَ جدَّ الجَرْيُ بينهُما

قد أقلَعا وكِلا أنفيهِما رابي»

ثم قال: «وذلك جائز عنهم وظاهر وضع الحكمة في لغتهم»[24]. وخالف الحريري ما ذهب إليه أبو حاتم السجستاني من جواز إدخال ياء النسب على جزأي الاسم المركب مستشهدًا بقول الشاعر:

تَزَوَّجْتُها راميَّةً هُرْمُزيَّةً

بفَضْلِ الذي أعطى الأميرُ مِنَ الوَرِقْ

قال الحريري: «ولم يطابقه على هذا القول غيره، بل منع سائر النحويين منه؛ لئلا يجتمع علامتا النسب في الاسم المنسوب، وحملوا البيت الذي احتجَّ به على الشذوذ، واعتراض الشاذ لا ينقض مباني الأصول»[25].

الضرورة الشعرية ومفهوم الشذوذ عند الحريري:

من الحجج التي لجأ إليها الحريري في إبطال السماع حَمْلُهُ ما خالف قياسه المتشدد على الضرورة الشعرية، ومفهوم الضرورة عنده يرادف مفهوم الشاذ، والشاذ ما خالف القواعد المطردة، يقول في مجيء خبر (كلا) و(كلتا) مثنى:» فإن وجد في بعض الأخبار تثنية خبر عن كلا وكلتا، فهو مما حُمِل على المعنى، أو لضرورة الشعر»[26]. ويقول في حذف لام الأمر في قول العامة (يُعْتَمَدْ) بناء على الشاهد القديم:

مُحَمَّدُ تَفْدِ نَفْسَكَ كلُّ نَفسٍ

إذا ما خِفْتَ مِنْ أمرٍ زِيَالاَ

«هو عند البصريين من ضرورات الشعر الملجئة إلى تصحيح النظم وإقامة الوزن»[27].

وقد صرَّح سيبويه بذلك فقال: «واعلم أنّ هذه اللام قد يجوز حذفها في الشعر وتعمل مُضْمَرة»[28]، ولم يقل بشذوذها أو خطأ الاستعمال، لكن المبرد رفض الاحتجاج بالبيت؛ لأنّ قائله غير معروف[29]. فالحريري يأخذ من سيبويه القول بالضرورة، ومن المبرد منع الاحتجاج بالبيت.

وقد يُبطل استعمالاً لغويًّا مستندًا إلى رواية ذكرها المبرد كما في قطع همزة الوصل في بيت قيس بن الخطيم[30]:

إذا جـاوز الاثــنـيـن سِـرٌّ فـإنّـه
بِـنَـثٍّ وتَـكْـثـيـرِ الـوُشَـاةِ قَـمِـيـنُ

فهو يقول: «إذا ألحقوا لام التعريف بالأسماء، التي أولها ألف وصل، نحو ابن وابنة واثنين واثنتين، سكنوا لام التعريف، وقطعوا ألف الوصل... فأما البيت المستشهد به فمحمول على ضرورة الشعر، على أن أبا العباس المبرد ذكر أنّ الرواية فيه: إذا جاوز الخِلَّين»[٣١].

ومن ضرورات الشِعر عنده حذف ياء (ثمان) كما حذفها الأعشى في قوله:

ولـقـد شَـرِبْـتُ ثَـمـانـيًـا وثَـمـانـيًـا
وثَـمـانَ عشـرةَ واثـنـتَـيـنِ وأربَـعـا[٣٢]

وعليه منع الحريري حذف الياء في كلام الخواص؛ لأنّ ما في البيت ضرورة لايقاس عليها، وحمل الحذف في (ثمان) على حذف ياء المنقوص[٣٣].

وبدل أن يجد الحريري مسوِّغًا لما استعمله (الخواص) في هذه الشواهد الشعرية جعل ما ورد ضرورة شعرية، لا يجوز أن يُبنى عليها قياس، فأهدَرَ كثيرًا من المسموع، وضيّق على أبناء عصره استعمالا وجدوا له نظائر في أشعارِ القدماء.

شواهد الحريري من شعر المحدثين:

لما كان قصد الحريري البحث عن مستويات الفصاحة، والبحث عن الشاهد، الذي يخدم غرضه، فإنه يبدأ بالقديم، فإن وجد ضالته اكتفى بذلك، وإن وجدها في شعر مُحْدَثٍ جعله شاهدًا؛ لأنّ ما يثبت وجهًا صوابيًّا يُعدّ حجة، فقول المحدث ليس لغرض التمثيل، وإنما لغرض الاحتجاج به.

وبذلك يكون الحريري قد سار على منهج المدرسة البغدادية في توسيع زمن الاحتجاج بالشعر كما فعل أبو علي الفارسي، وابن جني، والزمخشري في الكشاف، والرضي شارح كافية ابن الحاجب، فالحريري أحد هؤلاء، وليس أولهم كما ذهب إلى ذلك الدكتور محمد علي حمزة[٣٤].

ولذلك نجد الحريري يثبت بعض وجوه الفصاحة، ويحتج بأشعار المحدثين، مثل بشار، والخليل، وابن فارس، وكشاجم، وأبي العميثل، والحريري نفسه.

ومن هنا جعل الحريري شعر المحدثين في فصاحته تابعًا لأشعار القدماء، صالحًا للاحتجاج به على خطأ بعض استعمالات خواص عصره.

غير أنّ أكثر ما ورد في (درة الغواص) من شعر المحدثين كان شاهدًا على الانحراف الذي ظهر في أشعار هؤلاء (الخواص)، دون التمييز بين شاعر مشهور وقائل مغمور، وبين خطأ على لسان العامّة واستعمال في شعر شاعر مبدع كالمتنبي، وإن وجد في شعر القدماء ما يدعم الاستعمال.

فإذا تجاوزنا ما ذكره الحريري من فصاحة لفظ (المَشُورة) في بيت بشار[٣٥]، وتنكير لفظتي (كُبرى) و(صغرى) في بيت لأبي نواس، «وهما من قبيل ما لم تنكره العرب، ولا نطقت به إلا معرفًا حيثما وقع الكلام»[٣٦]، فإن أكثر الشعراء خطأ عند الحريري هو المتنبي، فقد أورد له ستة أبيات خَطَّأه فيها، بعضها استعمالاتٌ نحوية وبعضها لغويّة. والمتنبي (ت٣٥٤هـ) من الشعراء الذين واجهوا النقّاد غير مكترثين بالمآخذ؛ لأنهم كانوا أيضًا علماء باللغة، فأبو تمام والمتنبي على سبيل المثال يُعدّان من علماء اللغة، بشهادة النقاد، ومن شرح أشعارهما، أما الحريري فلم يكن همّه وصف اللغة، بل فرض القاعدة، وجعل ما خالفها خطأ أو شاذًّا أينما وجد، سواء القديم والحديث في ذلك.

فمن الأخطاء التي وقعت في شعر المتنبي استعمال (رؤياك) بدل (رؤيتك)[٣٧]. في أحد ثلاثة أبيات من شعره[٣٨]، فقد اتبع الحريري ما ذكره ابن قتيبة في (أدب الكاتب) فلم يجد الحريري ما يدعم قوله إلا قول المتنبي، على الرغم من أنّ المتنبي لم يكن وحده في هذا الاستعمال، فقد سبقه إلى ذلك ذو الرمة في قوله:

وكبّر للرؤيا وهشّ فؤادُهُ

وبشّر نفسًا كان قَبْلُ يلومُها

كما أثبت ذلك ابن السيد[٣٩]. ومن أخطاء المتنبي عند الحريري بناؤه (سداس) على (فُعَال). يقول الحريري: «اختلفت أهل العربية فيما نطقت به العرب من هذا البناء، فقال الأكثرون إنهم لم يتجاوزوا رُبَاع إلا إلى صيغة عُشَار لا غير، كما جاء في شعر الكميت:

فلمْ يَسْتَرِيثُوكَ حتّى رَمَيْـ

تَ فوقَ النِّصَالِ خِصَالاً عُشَارًا

ثم قال وقد عيب على أبي الطيب قوله:

أُحَادٌ أمْ سُدَاسٌ في أُحَادِ

لُيَيْلَتُنا المَنُوطَةُ بالتَّنَادي

فـ «عَدَل بلفظة ست إلى سُداس، وهو مردود عند أكثر أهلِ اللغة»[٤٠]. وهذا من المواضع التي أوردها القاضي الجرجاني في (الوساطة)، وقد دافع عن الاستعمال، وذكر أنّ (سُداس) «حكاه أبو عمرو الشيباني وابن السكيت، وذكره أبو حاتم في كتاب الإبل، وهؤلاء ثقات لم يحكوا إلاّ ما عَلموا»[٤١]. أما الحريري فلم يذكر أحدًا ممن ردّ الاستعمال، ولم يشر إلى حجج القاضي الجرجاني في دفاعه عن استعمال المتنبي. مع أنّ قول الكميت عند بعض اللغويين كالأصمعي وأبي حاتم ليس بحجة في اللغة والنحو[٤٢].

وكان الكوفيون يجيزون استعمال لفظة (سُداس)، وكان المتنبي كثيرًا ما يتبع مذهبهم، «لهذا استعمل ما جوزه الكوفيون»[٤٣]، وذكر بعض من احتج لاستعمال المتنبي: أنّ القياس لا يمنعه ولا مانع في الكلام يمنعه[٤٤].

ومن أخطاء المتنبي عند الحريري جمعه (بُوق) على (بُوقَات)[٤٥]، وهو استعمال ذكره القاضي الجرجاني في الوساطة، ودافع عنه بقوله: «فمن جمع اسمًا لم يجد من العرب جمعه فأجراه على الأصل لم يَسُغ الرد عليه، ولم يجز أن ينسب إلى الخطأ لأجله، وهذا اسم أعجمي تكلمت به العرب، ولم يحفظ عنهم جمعه، فلما احتاج المولدون إليه أجروه على أصل الجموع، واتبعوا فيه عادة العرب في الأسماء المنقولة عن الأسماء الأعجمية... فلهذا وأشباهه اختار أبو الطيب بوقات على أبواق، والوزن يتم بها، والضرورة لا تدفع أحدهما»[٤٦].

ومما يعيب على المتنبي اتصال الضمير بـ(إلا) في قوله[٤٧]:

ليس إلاّكَ يا عليُّ هُمَامُ

سَيْفُهُ دونَ عِرضِهِ مَسْلُولُ

والصواب - عند الحريري - «أن لا يوقع بعد (إلاّ) إلاّ الضميرُ المُنفصِل، كما قال تعالى: ﴿أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[٤٨].

وفي كتاب الوساطة ذكر القاضي أنّ استعمال المتنبي الضمير المتصل بـ (إلا) له ما يؤيده في شواهد النحو: «وقد روى الفراء بيتًا عن العرب احتج به أبو الطيب واحتدى عليه».

وشاهد الفراء هو:

فلا نبالي إذا ما كنتِ جارَتَنا
ألاَّ يُجاوِرَنَا إلاَّكِ دَيَّارُ

قال القاضي: «وأنا أرى أن لا يطالبَ الشاعر بأكثر من إسناد قوله إلى شعر عربي منقول عن ثقة، وناهيك بالفراء»[٤٩].

أما رد الحريري على ما ذكره القاضي - وإن لم يصرح به - فهو أنه «لم يأت في أشعار المتقدمين سواه، والنادر لا يُعتَدُّ به ولا يُقاسُ عليه»[٥٠]. ومن المواضع التي ذكر الحريري أنّ المتنبي أخطأ فيها استعمال (بعثت به) بدل (بعثته)، والفرق بين الاستعمالين «أنّ العرب تقول فيما يتصرف بنفسه بعثته وأرسلته»، ويقولون فيما يحمل بعثت به وأرسلت به ».« وقد عيب على أبي الطيب قوله:

فآجَرَكَ الإلهُ على عَليلٍ
بَعَثْتَ إلى المسيحِ بهِ طَبيبًا»[٥١]

«ومن تأوّل له فيه قال: أراد به أنّ العليل لاستحواذ العلّة على جسمه وحسِّه قد التحق بحيّز ما لا يتصرف بنفسه، فلهذا عدَّى الفعل إليه بحرف الجر، كما يُعدَّى إلى ما لا حِسَّ له ولا عقل»[٥٢].

وهذا البيت لم أجد أحدًا من نقاد المتنبي عابه عليه، ولم يذكره القاضي في وساطته، غير أني وجدتُ ابن جني في شرح هذا البيت يذكر ما نصّه: «قوله: (بعث به) حكي عن أبي حاتم أنه قال: لا يقال ((بعثت بزيد))، ويجوز ((بعثت إليك الثوب)). وفصل بين ما يجوز فيه الفعل وما لا يجوز، وقد أجازه أبو علي في الأمرين جميعًا، وأبو العباس أيضًا يجيزه»[٥٣]، فأين العيب إذًا؟!

وهذا أحد الموضعين اللذين ذكر فيهما الحريري رأي من سوّغ استعمال المتنبي، أمّا الموضع الآخر فهو استعمال المتنبي (أسود) للتفضيل في قوله[٥٤]:

ابْعد بعدتَ بياضًا لا بياضَ لهُ
لأنتَ أسودُ في عَيني مِنَ الظُّلَمِ

لأنّ من شروط التعجب أن يكون الفعل ثلاثيًا، والغالب على أفعال الألوان أن تتجاوز الثلاثي ثم قال: «ومن تأول له جعل أسود ها هنا من قبيل الوصف المحض، الذي تأنيثه سوداء، وأخرجه عن حيّز أفعل الذي للتفضيل والترجيح بين الأشياء، ويكون على هذا التأويل قد أتمّ الكلام وكملت الحجة في قوله: ((لأنت أسود في عيني))، وتكون مِن التي في قوله: ((مِنَ الظلمِ لتبيين جنس السواد لا أنها صلة أسود))»[٥٥].

وبذلك تكون الأمثلة التي اختارها الحريري من شعر المتنبي غير خارجة عن القياس اللغوي، وأنه نقلها عن كتاب الوساطة وشرح ابن جني لديوان المتنبي، وتعمد إغفال الحجج التي ساقها نقاد شعره، إضافة إلى أنّ وضع شعر المتنبي إلى جنب استعمال (خواص) عصره غير صحيح، لأنّ المتنبي عاصر أبا علي الفارسي وابن جني، ولم نجد من عابه على استعماله.

وقد أغفل الحريري كثيرًا من استعمالات المتنبي الفصيحة، وكان يمكنه إيرادها في تصويب بعض الاستعمالات... كما فعل في استشهاده ببيت بشار، من ذلك قول المتنبي[٥٦]:

أَوْهِ بديلَ مِنْ قَولتي وَاها
لِمَنْ نَأتْ والبديلُ ذِكْراها

وقد سمع من يقول - خطأ- ((أَوَّه))[٥٧].

ولم نجد الحريري ذكر بيتًا لأبي تمام مع أنّ في شعره جملة من الأبيات تدخل في شواهد

الفصاحة، وأخرى مما عدَّه الحريري مخالفا القياس.

فقد خطأ الحريري البحتري في استعماله (سامراء) والصواب عنده (سُرَّ مَنْ رأى) وأورد شاهدًا عليه من شعر دعبل[٥٨]، ولم يشر إلى بيت أبي تمام[٥٩]:

لاقى الحِمَامَ بِسُرَّ مَنْ راءَ التي
شَهِدَتْ بِمصرَعِه بِصدْقِ الغَالِ

ومما سجَّله الحريري من الأخطاء اللغوية قولهم: «للمُعرِّسِ: قد بنى بأهله، ووجه الكلام بنى على أهله»[٦٠]، ولو كان الحريري على دراية لأورد بيتَ أبي تمام[٦١]:

لم تَطْلُعِ الشمسُ فيه يَومَ ذاكَ على
بانٍ بأهلٍ ولم تَغْرُبْ على عَزَبِ

وما ذكره المعري في شرحه للبيت حين قال: «أهل اللغة يختارون بنى فلان على أهله، ويكرهون بنى بها... ولا يمنع القياس دخول الباء في هذا الموضع، ويكون المعنى: بنى بأهله أي من أجلهم»[٦٢].

وبذلك يفترق قياس الحريري عن قياس النقاد الأدباء من أمثال القاضي الجرجاني و المعري، بل يفترق عن قياس أهل اللغة ممَّنْ مرَّ ذكرهم، فكان منهجُه انتقائيًّا متشددًا خارجًا عن مذاهب البصريين والكوفيين.

ونستطيع القول إنّ أهم ثلاثة روافد غَذّتَ منهجه المتشدد في تطبيق القياس عنده على شواهد الشعر هي: آراء الاصمعي في اللغة، والمبرد في النحو، والآمدي في النقد. وقد ذكرنا بعض آراء الاصمعي والمبرد، أما الآمدي فقد صرّح بمنهجه في القياس بقوله: «ولكن ليس في كل شيء يقال، وإنما ينبغي أن ينتهي في اللغة إلى حيث انتهوا، ولا يتعدَّى إلى غيره، فإنّ اللغة لا يقاس عليها»[٦٣]، وموقفه معروف من شعر أبي تمام.

أما وقد خصصنا البحث في بحث الشاهد الشعري وموقف الحريري منه فمن الضروري أن نختم البحث بذكر ما يقف في مقابل هذا المنهج في النظر إلى لغة الشعر ودور الشاعر في تطور الألفاظ والأساليب الشعرية.

فالشعراء كما وصفهم الخليل أمَرَاءُ الكلام[٦٤]، واللغة أكبر من أنّ يحيط بها الفرد، وتعامل الشاعر مع اللغة يختلف عن تعامل الناثر. لذلك نجد في آراء بعض المعاصرين ممن عرفوا بالتشدد نظرة تعطي الشاعر حرية القول في استخدام المفردات والأساليب بما يسعفه مخزونه اللغوي وحريّة التصرّف في فن القول، ويكفي أن نسوق مثالاً مما ذكره د.مصطفى جواد في كتابه (قل ولا تقل)، فقد عرض لبيت أبي نواس الذي خطّأه فيه الحريري وهو قوله

كأنَّ كُبرى وصُغرى مِنْ فقاقعها
حَصْباءُ دُرٍّ على أرضٍ مِنَ الذَّهَبِ

يقول د. مصطفى جواد: «على أن الشاعر مضطر إلى أن يخالف القواعد أحيانًا بعض المخالفة، لا أرى في قول أبي نواس غلطًا فإنه أراد ((كأن صِغارًا وكبارًا من فَقاقِيعِها)) فاستعمل المفرد النكرة مكان جمع النكرة»[٦٥]. وهكذا يكون فهم الاستعمال بحجم مكانة الشاعر ودوره في التصرف بمفرداتها بحسب ما تمليه روح اللغة وسعة معجمها.

أما أبرز ما يُمثل تواصل القديم بالحديث، فقد عبّر عنه الأديب المهجري جبران خليل في قوله: «الشاعر أبو اللغة وأمها، تسير حيثما يسير، وتربض أينما يربض، وإذا ما قضى، جلست على قبره باكية منتحبة، حتى يمرَّ بها شاعر آخر، ويأخذ بيدها»[٦٦].

الحواشي

١- الحريري وجهوده اللغوية والنحوية:١٩١.
٢- درة الغواص:٢٢.
٣- درة الغواص:٤٦.
٤- الكتاب:١/١٨١، ومعاني القرآن للفراء:٢/٨٠.
٥- درة الغواص:٤.
٦- الكتاب:١/٢٧٩.
٧- درة الغواص:٢٣
٨- درة الغواص:٨٤.
٩- درة الغواص:١١١
١٠- درة الغواص:١٢٦.
١١- درة الغواص:١٠٢.
١٢- درة الغواص:٥٤.
١٣- الفسر:٢/٧٥.
١٤- اللسان: (حوج).
١٥- الخصائص:١/٩٩.
١٦- درة الغواص: ٦٣، وقد نسب ذلك إلى الأصمعي كما في (المفصل):٦٨، وشرحه لابن يعيش: ٤/٩٧، وأمالي ابن الحاجب:٢/٧٤، والجنى الداني: ٣٦٧، ونقل الحريري خلاف موقف الأصمعي عن أمالي الآمدي في الدرة:٦٤.
١٧- الكتاب:٤/٢٣٢.
١٨- درة الغواص:٦٤.
١٩- درة الغواص:٦٥.
٢٠- لسان العرب: (بين) ١٣/٦٥.
٢١- ارتشاف الضرب:٢/٢٣٦، وينظر الجنى الداني:٣٦٧.
٢٢- درة الغواص: ١٠٣.
٢٣- شرح ديوان الفرزدق:٣٤.
٢٤- الخصائص:٣/٣١٤، وينظر مغني اللبيب:٢٢٣-٢٢٤، وشرح درة الغواص:١٤٧، والعربية:٢٢٤.
٢٥- درة الغواص:١٥٤.
٢٦- درة الغواص:١٠٤.
٢٧- درة الغواص:١١٦.
٢٨- الكتاب: ٣/٨.
٢٩- المقتضب:٢/١٣٢-١٣٣، وينظر: الإنصاف:٢/٥٣٠.
٣٠- ديوانه: ٥٥.
٣١- درة الغواص: ١٨٩، وينظر: ضرائر الشعر لابن عصفور:٥٤.
٣٢- البيت لأعشى بكر كما في الاقتضاب:٣/١٠٩.
٣٣- درة الغواص: ١٣٣.
٣٤- الحريري وجهوده اللغوية والنحوية:١٤٥، ١٩١.
٣٥- درة الغواص:٣٢.
٣٦- درة الغواص:٤٤.
٣٧- درة الغواص:٩٨.
٣٨- انظر البيتين في (العرف الطيب):١٥٩.
٣٩- الاقتضاب: ٢/١٤٩، وديوان الراعي:٢٤٣.
٤٠- درة الغواص: ١٤٩.
٤١- الوساطة:٤٥٧
٤٢- الموشح: ٣٠٢، والمزهر: ٢/٣٧٥، والنقد اللغوي عند العرب: ٤٠، ٤٢-٤٣.
٤٣- الشواهد والاستشهاد في النحو: ١٧٩، والدرس النحوي في بغداد:١٥٠.
٤٤- ضرائر الشعر:٣٧-٣٨، وينظر: النقد اللغوي عند العرب:٣٣٤ -٣٣٥.
٤٥- درة الغواص:١٩٠.
٤٦- الوساطة:٤٤٤-٤٤٥.
٤٧- العرف الطيب: ٤٥٩.
٤٨- درة الغواص: ١١٠.
٤٩- الوساطة:٤٥٧.
٥٠- درة الغواص:١١١.
٥١- العرف الطيب:٢٠٤.
٥٢- درة الغواص:٢١.
٥٣- الفسر:١/٣٢٧، والنظام:٤/٢٠٢.
٥٤- العرف الطيب:٣٠.
٥٥- درة الغواص:٣١، وقوله: «ومن تأول له...» هو تأويل ورد في دفاع الجرجاني عن بيت المتنبي. الوساطة:٤٣٩-٤٤٠.
٥٦- العرف الطيب:٥٨٤.
٥٧- درة الغواص: ١٥١.
٥٨- درة الغواص:١٨٠.
٥٩- ديوان أبي تمام:٣/١٤٤.
٦٠- درة الغواص: ١٦٨.
٦١- ديوان أبي تمام:١/٥٥.
٦٢- ديوان أبي تمام:١/٥٥.
٦٣- الموازنة: ١/٢٧٧، ٢/٢٤-٢٥.
٦٤- الصاحبي:٢٧٥.
٦٥- قل ولا تقل:١٧٨.
٦٦- جبران خليل جبران واللغة العربية: ٢٥٤.

المصادر والمراجع

١- **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، لأبي حيان الأندلسي (٧٤٥هـ) تح. د.مصطفى النماس مط المدني، القاهرة، ١٩٨٧.

٢- **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**، لابن السيد البطليوسي (٥٢١هـ)، تح. مصطفى السقا ود. حامد عبد المجيد، ط. دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٠م.

٣- **الإنصاف في مسائل الخلاف**، لأبي البركات الأنباري (٥٧٧هـ) تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١٤، مصر، ١٩٦١م.

٤- **الأمالي النحوية**، لابن الحاجب(٦٤٦هـ)، تح. د. هادي حسن حمودي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥م.

٥- **جبران خليل جبران واللغة العربية**، للدكتور أميل بديع يعقوب، منشورات جروس برس، بيروت، ١٩٨٥.

٦- **الجنى الداني في حروف المعاني**، لحسن بن قاسم المرادي(٧٤٩هـ) تح. د. طه محسن، الموصل ١٩٧٦م.

٧- **الحريري وجهوده اللغوية والنحوية**، رسالة دكتوراه، د. محمد علي حمزة، آداب بغداد، ١٩٨٣م.

٨- **الخصائص**، لابن جني(٣٩٢هـ) تح. محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت.

٩- **درة الغواص في أوهام الخواص**، للحريري (٥١٦هـ)، تح. هنريك توربكة، لايبزك ١٨٧١م (اوفست مكتبة المثنى، بغداد).

١٠- **الدرس النحوي في بغداد**، د. مهدي المخزومي، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٤م.

١١- **ديوان أبي تمام**، شرح التبريزي (٥٠٢هـ)، تح. محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر، ١٩٧٦.

١٢- **ديوان قيس بن الخطيم**، تح.د. ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧م.

١٣- **شرح ديوان الفرزدق**، جمع وتعليق عبد الله الصاوي، مط الصاوي، القاهرة، ١٩٣٦.

١٤- **شرح درة الغواص في أوهام الخواص**، لشهاب الدين الخفاجي(١٠٦٩هـ)، مط الجوائب، القسطنطينية، ١٢٩٩هـ.

١٥- **شرح المفصّل**، لابن يعيش (٦٤٣هـ)، إدارة المطبعة المنيريّة بمصر.

١٦- **شعر الراعي النميري**، دراسة وتحقيق د. نوري القيسي، وهلال ناجي، مط المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٠م.

١٧- **الصاحبي في فقه اللغة**، لابن فارس (٣٩٥هـ)، تح. د. مصطفى الشويمي، بيروت، ١٩٦٣م.

١٨- **ضرائر الشعر**، للقزاز القيرواني، تح. محمد زغلول سلام و د.محمد مصطفى هدارة، الإسكندرية، ١٩٧٢م.

١٩- **ضرائر الشعر**، لابن عصفور (٦٦٩هـ)، تح. د. السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م.

٢٠- **العربية**، ليوهان فك، تر. د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٠م.

٢١- **العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب**، لناصف اليازجي(١٨٧١م) المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨٧م.

٢٢- **الفَسْر (شرح ديوان أبي الطيب المتنبي)**، لابن جني (٣٩٢هـ)، تح. د. صفاء خلوصي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٨م.

٢٣- **قل ولا تقل**، للدكتور مصطفى جواد، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٨م.

٢٤- **الكتاب**، لسيبويه (١٨٠هـ)، تح. عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بمصر، ١٩٨٨.

٢٥- **لسان العرب**، لابن منظور (٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.

٢٦- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، للسيوطي، تح. محمد أحمد جاد المولى وآخرين، ط٤، مط البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٨م.

٢٧- **معاني القرآن**، للفراء (٢٠٧هـ) تح. محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، ١٩٥٥ ١٩٧٢ -م.

٢٨- **مغني اللبيب**، لابن هشام(٧٦١هـ)، تح. د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٩م.

٢٩- **المفصّل في علم اللغة**، للزمخشري(٥٢٨هـ)، دار الجيل، بيروت.

٣٠- **المقتضب**، للمبرد(٢٨٥هـ)، تح. محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٨٥هـ.

٣١- **الموازنة**، للآمدي(٣٧٠هـ)، تح. السيد أحمد صقر، ط٢، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢م.

٣٢- **الموشح**، للمرزباني (٣٨٤هـ)، تح. علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، ١٩٦٥م.

٣٣- **النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمام**، لابن المستوفي(٦٣٧هـ) تح. د. خلف رشيد نعمان، ج٤، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩١م.

٣٤- **النقد اللغوي عند العرب**، د. نعمة رحيم العزاوي، وزارة الثقافة، بغداد، ١٩٧٨م.

٣٥- **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، للقاضي الجرجاني (٣٩٢هـ)، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، ط٤، مط البابي الحلبي بمصر،١٩٦٦م.

الصلات العلميّة
بين القاضي عبد الوهاب وعلماء تونس
(الإمام محمد المازري والشيخ جعيط أنموذجًا)

د. محمَّد بـوزغيبـة
جامعة الزيتونة - تونس

مقالات

منذ نشأة المذهب المالكي برزت مدارس عدّة، كانت وراء التّعريف بهذا المذهب وانتشاره، ولعلّ أهمّها:

- **المدرسة المدنيّة.**
- **المدرسة العراقيّة.**
- **المدرسة المصريّة.**
- **المدرسة القيروانيّة.**
- **المدرسة الأندلسية والفاسيّة.**

وبعد أن كان المصدر المالكي الوحيد هو الموطأ، ألّف علماء القيروان المصدر الثاني، وهو المدوّنة، كما ألّف كبار علمائها «الرسالة»، وكانت هذه الأخيرة همزة الوصل بين المدرسة العراقيّة والمدرسة التونسيّة، فمن هم أهم أقطاب المدرستين، وكيف تمّت الصّلات العلميّة بينهم؟...

المدرستان التونسيّة والبغداديّة.

● المدرسة المالكيّة التونسيّة:

من أبرز مؤسّسي هذه المدرسة علي بن زياد (-١٨٣هـ) واحد من تلاميذ الإمام مالك، ومن رواة الموطأ[1]، وأسد بن الفرات (-٢١٣هـ)، والإمام سحنون (-٢٤٠هـ) مؤلّف «المدوّنة». فالمدوّنة ليست من تأليف إمام دار الهجرة، ولا من

تأليف تلميذه عبد الرحمن بن القاسم (-١٩١هـ) مثلما ذهب بعض المشارقة[٢]، بل من تأليف سحنون، وتضمّ فقه ابن زياد، وأسد، وابن القاسم، والإمام مالك طبعًا. فالإمام سحنون هذّ بها وبوّبها، وألحق فيها من خلاف كبار أصحاب مالك، وذيّل أبوابها بالحديث والآثار، إلاّ كتبا منها متفرّقة، بقيت على أصل اختلاطها في السماع[٣].

ثم ألف أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (-٣٨٦هـ) «الرسالة» . ذائعة الصيّت.

قال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور (١٣٨٩هـ/١٩٧٠م): كانت طريقة ابن أبي زيد هي التي ضربت المثل للاختصار في المدرسة الفقهيّة المالكيّة، وفتحت الباب للمختصرات التي توالت على تحديد المصطلح الفقهي المالكي وضبطه.

ثم ظهر أبو القاسم البراذعي القيرواني (-٤٣٨هـ) تلميذ ابن أبي زيد بتهذيبه للمدونة، وأقبل النّاس على شرحه، وصار المرجع في المذهب في الغرب الإسلامي، وتركت المدوّنة فأصبحت مسائلها لا تؤخذ إلاّ من طريقه[٤].

• المدرسة المالكيّة العراقيّة:

كان لهذه المدرسة خصوصيّات بارزة ومهمّة، وقد كان لها فضل كبير على بقيّة المدارس الفقهيّة حينما التقت المدارس وتمازجت في مرحلة لاحقة لمرحلة الانتشار. وكانت المدرسة المالكيّة العراقيّة متّجهة أكثر إلى تأصيل الأصول، وتقعيد القواعد، وقد برز هذا الاهتمام جليّا بداية من القاضي إسماعيل (-٢٨٤هـ) ومرورًا بالشيخ الأبهري (-٣٧٥هـ)وابن القصّار(-٣٩٧هـ)، وابن الجلاّب (-٣٧٨هـ)، وانتهاء بالقاضي عبد الوهاب، مما يدلّ على تخصّصهم في هذا العلم وانشغالهم بالتدوين فيه، وقد تسنّى لعلماء المالكيّة ببغداد هذا المنهج نتيجة لتأثيرهم بالبيئة الفكريّة الحنفيّة، التي كانت تقوم على الرأي وإعمال العقل، والتمرّس على الأقيسة بكل أنواعها، ونتيجة للامتزاج الذي قام في ذهن هؤلاء الفقهاء بين أدوات المعرفة والتحليل والنقد الرّاجعة إلى علوم الشريعة من جهة، وعلوم العقيدة من جهة أخرى[٥].

⋆ الصلات العلميّة بين المدرستين:

كانت طريقة المدرستين في استنباط الأحكام متباينة، ففيما يتوسّع البغداديّون في استعمال الرّأي والقياس، ويميلون ميلاً واضحًا إلى المعقول، يغرق القرويّون في البحث عن الحديث والرّواية، ويعطون الأوليّة إلى المنقول، على أنّ حدّة الخلاف داخل المذهب قد خفّت نتيجة الاتصالات المستمرّة بين المدارس المختلفة، وتناقل الأفكار والآراء بين العلماء والفقهاء من كل الأمصار[٦].

فلم يستمرّ التعويل طويلاً على روايات ابن عبد الحكم وأقواله عند البغداديين المالكيّة، حتّى جاءت الأسديّة أوّلاً، ثم المدوّنة، فاحتلت مكانًا من اهتمام البغداديين، وزاحمت مختصرات ابن عبد الحكم (-٢١٤هـ). ويدلّ على الاهتمام بالمدوّنة قول الأبهري: «قرأت مختصر ابن عبد الحكم خمسمائة مرّة، والأسديّة خمسًا وسبعين مرّة، والمدوّنة خمسًا وأربعين مرّة»[٧].

وما لبثت المدوّنة مع اهتمام البغداديّين بها أن أخذت مكان الصّدارة، وتقدّمت على غيرها، وأصبحت هي الراجحة على ما سواها، وأصبح أركان المذهب في العالم الإسلامي أربعة: «سحنون والقاضي إسماعيل والأبهري وابن أبي زيد»[٨].

وقيل من جهة أخرى: «لولا الشيخان والمحمّدان والقاضيان لذهب المذهب، فالشيخان ابن أبي زيد وأبو بكر الأبهري، والمحمَّدان محمد

الصلات العلميّة بين القاضي عبد الوهاب وعلماء تونس

ابن سحنون ومحمد بن المّواز المصري، والقاضيان أبو محمد عبد الوهاب، وأبو الحسن ابن القصّار البغداديان[٩].

فأنت ترى أقطاب المالكيّة حسب هذه المقولة أغلبهم من بغداد والقيروان.

ولقد تحدّث المقري عن الاصطلاح العراقي والاصطلاح القيرواني في كتابه (أزهار الرّياض) فقال: «وقد كان للقدماء رضي الله عنهم في تدريس (المدوّنة) اصطلاحان: اصطلاح عراقي، واصطلاح قروي. فأهل العراق جعلوا في مصطلحهم مسائل (للمدوّنة) كالأساس، وبنوا عليها فصول المذهب بالأدلّة والقياس، ولم يعرّجوا على الكتاب بتصحيح الرّوايات، ومناقشة الألفاظ، ودأبهم القصد إلى إفراد المسائل وتحرير الدلائل على رسم الجدليين وأهل النظر من الأصوليّين. وأما الاصطلاح القروي فهو البحث عن ألفاظ الكتاب وتحقيق ما احتوت عليه بواطن الأبواب، وتصحيح الروايات من اضطراب الجواب، واختلاف المقالات، مع ما انضاف إلى ذلك من تتبع الآثار وترتيب أساليب الأخبار، وضبط الحروف على حسب ما وقع في السّماع وافق ذلك عوامل الإعراب أو خالفها»[١٠].

وهذه شهادة واحد من كبار علماء بغداد، تثبت متانة العلاقة بين المدرستين، قال القاضي أبو بكر الباقلاني (-٤٠٣هـ) عندما أعجب بحفظ أبي عمران الفاسي القيرواني(-٤٣٠ هـ): «لو اجتمع في مدرستي هو وعبد الوهاب لاجتمع علم مالك: أبو عمران يحفظُه، وعبد الوهاب ينصُره». وقال عنهما أيضًا: «لو رآكما مالك «لسُرَّ بكما»[١١].

ولقد عوّل شهاب الدين القرافي (-٦٨٤هـ) عند تأليف ذخيرته على أمّهات المذهب المالكي من بغداد والقيروان. جاء في مقدّمة الذخيرة أنّه «عمد إلى جمع الكتب الخمسة، التي عكف عليها المالكيّون شرقًا وغربًا، حتى لا يفوت أحدًا من النّاس مطلب، ولا يعوزه أرَبٌ، وهي: المدونة، والجواهر، والتلقين، والتفريع، والرّسالة، جمعًا مرتبًا بحيث يستقر كلّ فرع في مركزه، ولا يوجد في غير حيزه»[١٢].

والمتأمل في مناهج المدرستين يلاحظ أنّ مالكيّة العراق نهجوا على منوال أصحاب الرأي والجدل، وقلّدوا طريقتهم في تعاطي الفقه الفرضي والتقديري، وتقرير أحكام تلائمه بإعمال الرأي والقياس. في حين حافظ أهل القيروان وتونس على منهج أهل الحجاز في الاعتماد أساسًا على النّقل، وإن كانوا قد طوّروا منهجهم بمزجه بالأسلوب العراقي في تفريع المسائل بالفرض والتقدير، وذلك نتيجة احتكاكهم بعلماء العراق في أثناء رحلاتهم العلميّة إليها.

● المدونة وعلماء بغداد:

اهتم مالكيّة بغداد بالمدّونة، وأصبحت هي الراجحة عندهم على ما سواها، وكان القائم وراء هذا التّرجيح لمسائلها القاضي عبد الوهاب لِمَا رأى من انفراد ابن القاسم بمالك وطول صحبته له، وأنّه لم يخلط به غيره إلا في شيء يسير، خلافًا لغيره من تلاميذ مالك، حيث انشغلوا معه بغيره، ولِمَا رأى أيضًا من كون سحنون مع ابن القاسم بهذه السبيل مع ما كانا عليه من الفضل والعلم، ومن اهتمامه بها، فقد قام بشرحها إلا أنه لم يتمّه[١٣].

كما شرحها أبو عبيد القاسم بن جلّاب (-٣٧٨هـ)، ويوجد من هذا الشرح نسخة مخطوطة بجامعة القرويين تحت رقم ٧٩٩، نسخت عام ٦٨٠هـ، وأخرى بالرباط ورقمها ١٤٤٧.

ولقد شرح كل من أبي بكر الأبهري وتلميذه القاضي عبد الوهاب مختصر المدوّنة، الذي ألّفه عبد الله بن أبي زيد القيرواني.

وكانت المدوّنة أيضًا من مصادر كتاب (المعونة على مذهب عالم المدينة) للقاضي عبد الوهاب، الثلاثة التي اكتفى القاضي بذكرها بمعيّة الموطأ والمختصر الكبير لمحمد بن عبد الحكم العراقي[١٤].

● ابن أبي زيد وعلماء بغداد:

قال قاسم بن ناجي (-٨٣٨هـ): «اشتهرت الرسالة في بلاد المسلمين، وبلغت العراق واليمن والحجاز والشام ومصر وبلاد النّوبة وصقليّة، وجميع بلاد إفريقية، والأندلس والمغرب والسّودان، وتنافس النّاس في اقتنائها حتى كتبت بالذّهب، وأول نسخة منها بيعت ببغداد في حلقة أبي بكر الأبهري بعشرين دينارًا ذهبًا»[١٥].

ولم يكن فقهاء القيروان والعراق بعضهم بمعزل عن بعض، فكانت بينهم مكاتبات، فقد وجّه ابن أبي زيد نسخة من رسالته إلى الأبهري، فأفرد الأبهري للرسالة كتابًا سمّاه: (مسلك الجلالة في مسند الرسالة)، تتبع فيه جميع مسائلها التي تبلغ أربعة آلاف، فرفع لفظها ومعناها إلى رسول الله (ﷺ)، وإلى أصحابه رضي الله عنهم[١٦].

كما قام القاضي عبد الوهاب بشرحها، وتمّت دراسة هذا الشرح في رسالة جامعيّة، نوقشت بجامعة الزيتونة بتونس مؤخرًا.

ووقعت مكاتبات أيضًا بين ابن أبي زيد والأبهري حول مسائل ضمّنها ابن أبي زيد في كتابه (النّوادر والزيادات)، وكانت طريقة أخذه لها كتابة الأبهري بها إليه[١٧].

كما أنّ ابن أبي زيد أرسل إلى القاضي ابن الطّيب عالم العراق الشهير يستفسر في قضيّة الكرامات، فأجابه بتأليف خاص بهذا الموضوع[١٨].

ويعدّ كتاب المبسوط أشهر كتاب للقاضي إسماعيل البغدادي، جمع فيه معارفه الفقهيّة المالكيّة، وهو يمثّل منهج البغداديّن في التأليف الفقهي قبل بروز مختصر ابن عبد الحكم ومدوّنة سحنون، ومن ثمّ يتحوّل المبسوط إلى واحد من المراجع المعتمدة في المدارس الفقهيّة المالكيّة عندما تنفتح على بعضها، فيقتبس منه ابن أبي زيد في كتابه النّوادر والزّيادات[١٩].

● التفريع وعلماء تونس:

كتاب التفريع من تأليف أبي القاسم عبيد الله ابن الجلاّب (-٣٧٨هـ)، ويعدّ هذا الكتاب مثالاً رائدًا لنوع جديد من المؤلفات الفقهيّة، وهي المختصرات الجامعة التي تتناول عددًا ضخمًا من المسائل المندرجة تحت أبواب الفقه كلّها بصورة شاملة وبصيغة موجزة.

وللتأكيد على فضائل التّفريع وفوائده هبّ العلماء لشرحه واختصاره ونظمه، وكان هذا الكتاب ضمن البرامج الرّسميّة المقرّرة للتدريس بجامع الزيتونة المعمور بتونس[٢٠].

ومن الذين تولّوا تدريس التّفريع بتونس:

- أبو العباس أحمد الغماري (-٦٨٢هـ).
- أبو عبد الله محمد بن سلمة الأنصاري (-٧٤٦هـ).
- أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الهواري (-٧٤٩هـ).
- أبو محمد عبد الله الشّبيبي القيرواني (-٧٨٢هـ).

الصلات العلميّة بين القاضي عبد الوهاب وعلماء تونس

- الإمام محمد بن عرفة (-٨٠٣هـ)
- أبو عبد الله محمد بن عقاب (-٨٥١هـ)
- أبو العباس أحمد القلشاني (-٨٦٣هـ)
- أبو عبد الله محمد بن قاسم الرّصاع (-٨٩٤هـ)[٢١].

وقد اعتنى محمد بن عبد السلام التونسي بالتّفريع، وكان له كتاب سمّاه (السهل البديع في اختصار التفريع)، نسبه صاحب الشجرة وبروكلمان خطأ لقاضي تونس إبراهيم بن عبد الرّفيع (-٧٣٤هـ)[٢٢].

كما اعتنى به أبو عبد الله محمد بن راشد القفصي (-٧٣٦هـ) الذي ألّف كتاب (النظم البديع في اختصار التّفريع)[٢٣].

وشرحه أيضًا أحمد بن علوان التونسي (-٧٨٧هـ) في كتابه (لباب اللباب على الجلاّب)[٢٤].

ولعلّ أبرز شرح على التّفريع شرح قاسم بن ناجي القيرواني (-٨٣٧هـ)، توجد منه نسختان مخطوطتان بدرا الكتب الوطنية بتونس، النسخة الأولى تحمل رقم ٥٨٠٥، والثانية رقمها ٧٠٩٨، وهناك نسخة أخرى بمكتبة آل ابن عاشور تحت رقم ف أ: ١٦٤[٢٥].

وقد اعتمد فقهاء تونس منذ عصر المؤلّف إلى عصرنا على التّفريع، وجعلوا منه مصدرًا ومرجعًا لمؤلفاتهم الفقهيّة، معوّلين على أقواله، ومستشهدين بآرائه رواية ودراية. ومن ذلك ما جاء عن محمد بن عبد السلام قاضي الجماعة بتونس، الذي ذكر في كتابه (شرح مختصر ابن الحاجب الفقهي) أنه لم يقدر على الوقوف على مختصر ابن الجلاّب، لمراجعة مسألة نسبت إليه حتّى وصل في الشّرح نحو ثلث الأصل[٢٦].

وقال الشيخ محمد العزيز جعيط شيخ الإسلام المالكي بالدّيار التونسيّة في مقدمة كتابه: (الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعيّة على مذهب السّادة المالكيّة): «وإذا كان الغرض المنشود منه (أي من هذا الكتاب) إفادة روّاد العلم ما لا غنى لهم عنه، فسقت جملاً من النصوص الفقهيّة... وآثرت كثيرًا مما جاء في الكتب المعتمدة كشرح ابن ناجي القيرواني للتّهذيب وشرحه للجلاّب[٢٧].

القاضي عبد الوهاب وعلماء تونس:

يعدّ القاضي عبد الوهاب خاتمة علماء المالكية في بغداد، وقد ارتوى من معين كبار علمائها، حتى عدّ من أجود فرسان الفقه والأصول، هذه القيمة العلميّة تسبّبت في تكوين علاقة مع أكبر علماء عصره في الغرب الإسلامي عبد الله بن أبي زيد. ما مكانة القاضي العلميّة، وكيف تعرّف صاحب الرسالة، وكيف ذاع صيته عند علماء تونس؟

* القاضي عبد الوهاب الفقيه الأصولي:

تكوّن القاضي حتى بلغ درجة عالية في العلم، حاز بها رئاسة المالكية في عصره، وعرفت منزلته لدى بقيّة المذاهب، فقد بلغ اهتمامه بعلمي الفقه والأصول إلى أن انتهت إليه رئاسة المذهب، وكان بذلك شيخ المالية في عصره[٢٨]. فمن يخالط آثار القاضي يجد فقيهًا أديبًا شاعرًا أصوليًّا جدليًّا، وهو في جدله يستمد من كتاب الله حجّته، ومن بحر السنّة النبويّة المطهّرة أدلّته، بما يسند به مذهبه ويقمع به مخالفه.

وفي القياس تظهر براعته وعمق نظره وتقريبه بين النّظائر من أبواب الفقه المتعددة، الذي غدا له ملكة راسخة يتصرّف فيها، ويقرن بين النظير

ونظيره على ما بينهما من بعد، فقضايا النّكاح تساعده في أحكام البيوع والتبرّعات مثلاً وهكذا...

فإذا نظرت في فقهه وجدتَ عالمًا متبحرًا ومؤلفًا مجيدًا، يرتّب الأبواب والمسائل ترتيبًا يدلّك على عقل منهجيّ، وعلم واسع، وملكة راسخة، يزن الكلام بدقّة، ويضبط كلامه ضبط من يقدّر مفهوم كلّ كلمة، وما تشير إليه[٢٩]...

ولم يعثر على مؤلفات القاضي الأصوليّة، لكن تمكّن الباحث عبد المحسن بن محمد الريس من جمع أقواله الأصوليّة المبثوثة في مؤلفات من نقل عنه في رسالة جامعيّة، نوقشت بجامعة الإمام بالرّياض تحت عنوان (أصول الفقه عنه القاضي عبد الوهاب) سنة ١٤١٣هـ.

كما تولّى الأستاذ محمد الروكي من جامعة الرباط جمع القواعد الفقهيّة المبثوثة في كتاب (الإشراف)، وجمع الباحث حميش عبد الحق القواعد المبثوثة في كتاب (المعونة). وأثبت الشيخ ابن عاشور أنّ القاضي عبد الوهاب من فطاحل الأصول، عندما قال: «استمرّ علم الأصول متقدّمًا، فألفت فيه كتب نافعة، اقتبس فيها العلماء من المذاهب أصولاً طبّقوها على فروع مذاهبهم، منهم من سلك الإكثار من الحجاج نحو الباقلاّني والغزالي والباجي، وبعضهم سلك مسلك الإيجاز مثل عبد الوهّاب في الملخّص، وابن الحاجب في مختصر المنتهى»[٣٠].

وكان القاضي عبد الوهاب قد برز في علم الخلاف، ويشهد لذلك كتابه (الإشراف) و(شرح الرسالة)[٣١]. فقد جعله أبو الوليد الباجي (-٤٧٤هـ) من محققي المذهب المالكي في مسائل أصول الفقه، فقال في مسألة ورود حكم مطلق: «وقد ورد من جنسه حكم المقيّد إلا أنّه متعلّق بغير سببه، والذي عليه محقّقو أصحابنا كالقاضي أبي بكر (ابن العربي ٥٤٣ -هـ)، والقاضي أبي محمد»[٣٢]، (يقصد به عبد الوهّاب).

ولقد بيّن القاضي عياض (-٥٤٤هـ) أنّ عبد الوهاب هو الذي رجّح مسائل المدوّنة على مسائل الكتب الأخرى التي رويت أيضًا عن مالك، ولكنّها تخالف ما في المدوّنة، وبيّن سبب التّرجيح أنّ مسائل المدوّنة رواها سحنون عن ابن القاسم، وابن القاسم قد انفرد بمالك، وطالت صحبته له، وأنّه لم يخلط به غيره إلا في شيء يسير، وكانت السيرة نفسها لسحنون مع ابن القاسم[٣٣].

ولقد عدّ الشيخ ابن عاشور القاضي عبد الوهاب من العلماء الذين اعتنوا بنقل الخلاف المذهبي، قال: «فتجد في مسألة أقوالاً كثيرة، ولولا تصدّي جماعة من أئمّة الفقه والترجيح بين الأقوال الكثيرة لصعب على الناس تعاطيه، مثل الشيخ ابن أبي زيد، والقاضي عبد الوهاب، ومحمد ابن بشير[٣٤].

فالقاضي عبد الوهاب ألّف كتبًا من الفقه العالي ثمّ ارتحل خارج بغداد. فما أبرز تآليفه، وما أسباب رحلته؟

● من آثار القاضي:

ألّف القاضي عبد الوهاب:- (التلقين)، وهو من المختصرات التي يدور عليها مذهب مالك، ومع صغر حجمه يعدّ من أجود المختصرات، ومن خيار الكتب وأكثرها فائدة.

- شرح المدوّنة: بدأ القاضي بشرح المدوّنة، لكنّه لم يتمّه[٣٥].
- الممهّد في شرح مختصر أبي محمد بن أبي

زيد: وهو شرح لمختصر المدوّنة الذي ألّفه صاحب الرسالة، وصنع فيه نحو نصفه، ويوجد جزء من هذا الشرح العظيم في مركز المخطوطات بمعهد البحث العلمي بجامعة أم القرى تحت رقم ٤٨، فقه مالكي. ويحتوي الممهّد على بسط الأدلّة والحجاج، وعلى إشباع الكلام في مسائل الخلاف وكثرة المسائل والتفريعات، واختلاف الوجوه والرّوايات[٣٦].

وضح محمد الحطّاب الرّعيني (-٩٥٤هـ) في كتابه (مواهب الجليل) مكانة كتب القاضي وقدّم سند إيصالها إليه، قال: «مؤلفات القاضي عبد الوهاب أنبأنا الخطيب النّويري وابن عمّه عبد القادر بن أبي البركات عن الحافظ ابن حجر عن عبد الله أبي محمد النيسابوري، عن يحيى بن محمد عن جعفر بن علي الهمداني عن أبي القاسم بن بشكوال قال: أخبرنا القاضي أبو بكر بن العربي حدّثنا أبو القاسم مهدي، وقال الهمداني: أخبرنا بعلوّ درجة محمد بن عبد الرحمن الحضرمي، قال: هو وابن العربي:حدثنا أبو القاسم مهدي بن يوسف بن فتّوح الورّاق، قال: حدثنا مؤلفها القاضي أبو محمد عبد الوهاب[٣٧].

• رحلة القاضي خارج بغداد:

نزح بعض أهل المشرق إلى القيروان والأندلس بعدما قرفوا من ضعف الخلافة العبّاسية وتقسيمها إلى دويلات، باحثين عن الاستقرار في بلد إسلامي ليس فيه إلا مذهب واحد وعقيدة واحدة... وكان كبار النازحين القاضي الذي كان عازمًا على الالتحاق بالأندلس، ومات في طريقه بالقاهرة[٣٨]. لماذا قرّر مغادرة العراق؟

رأى محقّق الإشراف أنّ القاضي عبد الوهاب غادر بغداد وخرج إلى مصر؛ لأنّه عاش في خصاصة الفقر، وهو من العلماء الذين ضاقت بهم المعيشة في بغداد حتّى كان الواحد منهم لا يجد قوت يومه، وهو رأي أغلب المترجمين للقاضي[٣٩].

في حين يشكّ الشيخ محمد المختار السلامي[٤٠] فيما تلقفه كثير من الدّارسين لتاريخ الحضارة الإسلاميّة، الّذين قالوا إنّ القاضي خرج من بغداد لضيق ذات يده، وشحّ أهل بغداد، والذي يترجّح عند الشيخ السّلامي أنّ القاضي ما بلغت حدود خصاصته إلى أن يقنع برغيفين ليقيم ببغداد، لأنّه ربّي في بيت أبعد ما يكون عن الخصاصة، ونشأ على الكرم والسّماحة،وتولّى قضاء بادرايا وباكسايا وأسعرد والدّينور، وحجّ قبيل انتقاله إلى مصر، ممّا يبعد أن يكون الفقر المدقع قد ألجأه إلى الخروج، وأنّه وصل إلى درجة الخيار بين هلاك الجوع وبين الخروج إلى مصر.

ويميل الشيخ السّلامي إلى الرّواية التي ذكرها صاحب المدارك، وهي أنّ سبب خروجه إلى بغداد قصّة جرت له لكلام قاله الشافعي، فخاف على نفسه، وطُلب، فخرج فارًّا منها[٤١]. ولعلّه توجّه في البداية لأداء فريضة الحجّ، ثم اختار وجهة مصر، ولم يعد إلى العراق، وفي أرض مصر وجّه القاضي خطابه إلى الحاكم المصري الفاطمي؛ ليختبره ويطمئنّ على نفسه من جهة، ولعلمه بأنّ المغاربة الّذين كانوا بمصر يودّون لو تعزّزوا به، ولذلك لما قدم إليهم وصلوه بمال كثير، وتزوج، وولي القضاء[٤٢].

وممن أكرمه، وهو بمصر، ابن أبي زيد القيرواني، فقد ذكر أنه بعث إلى القاضي عبد الوهاب ألف دينار عينا، فلمّا بلغته قال: «هذا رجل وجبتْ عليّ مكافأته فشرح الرسالة»[٤٣].

قال محقق المعونة: «وبالنظر إلى سنة وفاة الشيخ أبي محمد ابن أبي زيد نقول: لعلّ هذه الصّلة كانت ببغداد، أو من أبناء الشيخ الذين خاطبوا القاضي عبد الوهاب، وانعقدت بينه وبينهم صلة بسبب شرح تآليف أبيهم، ووصلوه بمال يرضيه، واستدعوه للدخول إلى المغرب فكتب إليهم»[٤٤].

وما إن ظفر بالتقدير العلمي وتحسّن وضعه المعيشي حتى انتهى ما قدّر له من أيام في هذه الحياة الدنيا.

فالذي يتتبع آثار القاضي عبد الوهاب في الفقه والأصول يلاحظ أنه كان يتبسط في بعض كتبه، ويطلق لقلمه العنان، يسجّل ما يحمله من فيض علم وعمق فهم وغوص على بعيد المعاني، وجمع بين أطراف المسائل، ثمّ يعود إلى ذلك فيختصره مقربًا، ويسعف به طلبة العلم في بواكير تكوينهم، وهو في كلّ ذلك يقرّب ذلك منتظمًا في سلك منطقيّ، يسهل للتذكّر مع الاحتياط في التعبير ووزن الكلام بميزان العالم الخبير[٤٥].

• القاضي عبد الوهاب والمازري:

• التعريف بالمازري (+٤٥٣هـ-٥٣٦هـ):

عاش الإمام محمد المازري في عهد تفكّكت فيه البلاد التونسية، حيث رأى أثره في أمّته التي أصبحت فريسة سائغة للمتغلّبين من النّرمان، الّذين تغلّبوا على صقليّة، وداسوا بأقدامهم ترابها حتّى خرجت من الإسلام.

أمّا إفريقية (تونس) فقد امتُحنت بصراع عقدي بين الشّيعة والسنّة، واستنجد الشّيعة بإرسال طوائف العرب من هلال، الّذين كانوا مع القرامطة، فنزل هؤلاء على البلاد نزول الصّاعقة، وقضوا على حضارتها، وماشيّدته الدول القائمة بإفريقية.

في هذا الجوّ القائم على الانقسام عاش المازري، ورأى أنّ البلاد المنسوب إليها قد اختفت منها راية الإسلام[٤٦]. قصدت من هذا التقديم الموجز إثبات المهمّة العلميّة التي انيطت بعهدة هذا الرّجل في عصره، تخرّج المازري بعلم من أعلام الفقه، هو أبو الحسن اللخمي(-٤٧٨هـ)، وقد اشتهر اللخمي بكثرة الاختيار، ولهذا بدأ به خليل حين ذكر الأربعة الّذين خصّهم لكثرة تصرّفهم ولصفتهم المرجع في التحقيق الفقهي بعد المدوّنة. وهم اللخمي وابن رشد الجدّ وابن يونس والمازري[٤٧].

كما تخرّج المازري بعبد الحميد بن الصائغ (-٤٨٦هـ)، وكان المازري يعتمد آراء شيخه هذا في كتبه، كما جاء في شرح التّلقين لكتاب الاستحقاق، وكان شيخنا أبو محمد عبد الحميد يرى أنّ هذا المسائل يتعذّر أن يوجد فرق واضح بين بعضها وبعض، والخلاف يحسن أن يجري في جميعها[٤٨].

• المازري الفقيه: يفتتح عياض حديثه عن المازري بقوله: «إمام بلاد إفريقية، وما وراءها من المغرب،وآخر المستقلين من شيوخ إفريقيّة بتحقيق الفقه ورتبة الاجتهاد ودقّة النّظر، لم يكن في عصره للمالكيّة في أقطار الأرض في وقته أفقه منه ولا أقوى لمذهبهم، أخذ عن اللخمي وأبي محمد عبد الحميد وغيرهما[٤٩].

• المازري الأصولي: هو أصولي يظهر ولعه بهذا الفنّ وتمكّنه منه في مناقشاته المتعددة للأقوال الفقهيّة، وفي شرحه لكتاب البرهان: (إيضاح المحصول من برهان الأصول).

يصف ابن السبكي كتاب (البرهان) لأبي المعالي الجويني (-٤٧٨هـ) بقوله: «وأنا أسميه لغز الأمّة؛ لما فيه من مصاعب الأمور، وأنه لا

الصلات العلميّة بين القاضي عبد الوهاب وعلماء تونس

يخلّي مسألة عن إشكال، ولا يخرج إلا عن اختيار يخترعه لنفسه وتحقيقات يستبد بها»(٥٠).

ولقد أراد المازري أن يقرّب كتاب (البرهان) للنّاظرين فيه، وأن يكشف مغالقه، ويوضّح إشكالاته، ويصحّح ما ينبغي تصحيحه من اختياراته، ولقد حقق فيه تحقيقات نفسية، وأضاف إليه إضافات مهمّة إكمالاً أو تصحيحًا.

قال الشيخ محمد المختار السلامي: «قد طواه الزّمن فيما طوى من كنوز المؤلفات الإسلامية، ندعو الله أن ييسّر اكتشافه وإخراجه للنّاس»(٥١). أطمئنه وأقول: توجد منه نسخة في مكتبة آل ابن عاشور بتونس، تولى تحقيقها الأستاذ الدكتور عمار الطالبي الجزائري، وطبع في دار الغرب الإسلامي، كما أنّ المازري في شرحه للتّلقين، أبان عن عزمه على إملاء كتاب في مسائل الأصول، ولكنّه لم يبلغنا أسماء من أخذ عنهم علم الأصول حتى برع فيه وناقش إمام الحرمين(٥٢).

● تأثر المازري بالقاضي عبد الوهاب:

كان للقاضي عبد الوهاب أثر واضح في طبع بعض علماء المدارس المالكيّة المتعددة بطابع المدرسة المالكية العراقيّة، ويظهر ذلك واضحًا في تأثّر المازري به، فصرف عنايته الفائقة لكتاب (التلقين)، ولقد عدّ علماء المذهب ترجيحات القاضي عبد الوهاب مساوية لترجيحات الإمام المازري. جاء في مواهب الجليل أنّ المازري وعبد الوهاب وابن رشد متساوون في الشهرة(٥٣).

وفي المصطلح المالكي، إذا أطلق مصطلح القاضي، فالمقصود به القاضي عبد الوهاب، وإذا أطلق مصطلح الإمام فالمقصود به المازري. ولإثبات تأثر الإمام بالقاضي نجد أنّ أبا الوليد محمد بن رشد الحفيد (-٥٩٦هـ)، وهو من تلاميذ المازري بالإجازة منذ سنّ الشباب، وما ذاك إلاّ لأنّ أهل الأندلس عمّت عندهم شهرة المازري فطلبوها لشبّانهم، فالحفيد تأثر بالمازري من خلال آثار القاضي عبد الوهاب، حيث ألّف (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) في الخلاف العالي، وكان مقتفيًا بذلك أثر القاضي عبد الوهاب في كتابه (الإشراف).

كما أنّ المازري(٥٤) تأثر بعبد الوهاب؛ حيث شرح كتابه (التلقين)(٥٥).

● كتاب التلقين:

كتاب صغير في فروع المالكيّة، وهو على صغره من أجود المختصرات. قال صاحب (فوات الوفيات): «هو على صغره من خيار الكتب»(٥٦). ووصفه الإمام الذّهبي بأنّه من أجلّ المختصرات(٥٧)، ولقد اقتصر عليه ابن كثير، وقال: «له كتاب التّلقين يحفظه الطلبة، وله غيره في الفروع والأصول(٥٨). ولقد عدّه القرافي أحد الكتب الخمسة التي عليها المعوّل في الفقه المالكي؛ إذ يقول في مقدّمة كتاب الذخيرة: «وقد آثرت أنّ أجمع بين الكتب الخمسة التي عكف عليها المالكيّون شرقًا وغربًا، حتى لا يفوت أحد من النّاس مطلبًا، وهي المدوّنة والجواهر والتلقين والجلاّب والرسالة جمعًا مرتبًا، يستقر كل فرع في مركزه. فأنت ترى أنّ الشهاب القرافي عوّل على كتابين لفقهاء القيروان، وكتابين لفقهاء العراق، وعدّها جميعها مصادر مالكيّة»(٥٩). وكان كتاب التلقين من الكتب المعتمدة في الأندلس(٦٠)، وفي تونس. حيث نقل عنه أبو عبد الله محمد بن قاسم الرّصاع في شرحه لحدود ابن عرفة في ستّة مواضع نصفها من التلقين، ونقل عنه الإمام ابن عرفة في مختصره وابن ناجي في شرحه على الرسالة.

- **شرح التلقين للمازري:**

نظرًا لأهميّة هذا المختصر شرحه عدد من العلماء، أوّلهم المؤلف نفسه إلا أنّه لم يتمّه[٦١]، وشرحه من علماء تونس:

- الإمام المازري
- أبو العباس أحمد بن عثمان الملتاني (-٦٤٤هـ/١٢٤٦م)، جاء في التنبكتي: قيل له تقدّم في التلقين للقاضي عبد الوهاب، ونظرًا لما لم يكن لغيره، ولم يكن له مثله في غيره من الكتب، وهو وإنْ كان إمامًا في الفقه لكنّه في هذا الكتاب آصل من غيره، له تقييد وتنبيهات على كتاب التلقين، وله تكميل على ما فات الإمام المازري على التلقين[٦٢].
- أبو العباس أحمد بن إبراهيم اللياني (-٦٥٦هـ/١٢٦٠م) له تقييد على التلقين[٦٣].
- أبو محمد عبد العزيز بن إبراهيم بن بزيزة (-٦٦٢هـ/١٢٦٦م) عدّ من أئمّة المذهب المالكي المعتمد عليهم، وقد وصفه بعضهم ببلوغ درجة الاجتهاد، ومن الحفّاظ المعترف لهم بالتقوى، له شرح على االتلقين[٦٤].

لكن هل أتمّ المازري شرحه أم لا؟

الذي جاء في الديباج أنه لم يتمّه حيث يقول ابن فرحون: «لم يبلغنا أنّه أكمله»[٦٥].

قال الشيخ محمد الشاذلي النيفر (-١٩٩٧م): «ما قاله ابن فرحون صحيح، حيث إنّي وقفت على نسختين من الجزء الأخير، وكلتاهما تبتدئان بالحجر والتّفليس، وتنتهيان بكتاب الرّهن. وجاء في النّسخة المدنية: «نجز ما وجد من كتاب الإمام المازري بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه، وبالرجوع إلى متن التلقين، نجد أنّ هناك الشيء الكثير مما لم يشرحه المازري؛ أي ما يقارب ثلث الكتاب»[٦٦].

ولقد تمكّن الشيخ محمد المختار السلامي من تحقيق كتاب الصلاة ومقدّماتها في ثلاثة أجزاء، طبعتها دار الغرب الإسلامي سنة ١٩٩٧م.

وتوجد من شرح التلقين نسخ مخطوطة ومتفرّقة في عدّة مكتبات منها:

- نسخة بمكتبة الزاوية الحمزاوية رقمها ١٠٧.
- مجموعة نسخ بدار الكتب الوطنية بتونس وأرقامها: ١٢٢٠٦-١٢٢٠٧-١٢٢٠٨-١٢٢٠٩-٦٥٤٧ (رقمها السابق: ١٤٥٦٥).
- ثلاثة أجزاء في خزانة القرويين بفاس هي الثالث والرابع والسابع من نسخة كانت من عشرة أجزاء، رقمها في الخزانة ٣٤٨، ويوجد جزء آخر بالخزانة نفسها رقمه ٣٤٩، وجزء رقمه ٨٤٥، وجزآن متوسّطان من نسخة أخرى رقمها١١٣١[٦٧].
- وتوجد أجزاء متفرّقة في مكتبة الحرم النبوي من أوقاف الشيخ محمد العزيز الوزير المهاجر التّونسي، قال الشيخ محمد الشاذلي النيفر: «وقد تمكنت من معرفة اتّصال بعضها ببعض، فيمكن أن نستخرج نسخة لكنّها غير تامّة»[٦٨].
- توجد أجزاء أخرى مصوّرة في مركز البحث العلمي التّابع لجامعة أم القرى، وأرقامها: ٢٢٧-٢٣٠-٢٣٤-٢٣٩: فقه مالكي.

- **طريقة المازري في شرحه:**

إنّ كتاب شرح التلقين كتاب مفرد في طريقته، أشاد به أهل عصره، وعرّف بمنزلته في الفقه المالكي حذّاق المذهب وأئمته؛ إذ هو نتاج الإمامين الجليلين:

- القاضي عبد الوهاب صاحب المتن الذي ختم مدرسة العراق في المذهب المالكي.

- الإمام المازري الذي شرحه وارث المدرسة القيروانية.

فاجتمع في هذا الكتاب المنهج العراقي بالمنهج القيرواني في كتاب واحد، كما اجتمع المذهبان من قبل في شرح القاضي عبد الوهاب على رسالة ابن أبي زيد القيرواني.

وكان المازري يمتاز بكونه يعمد أساسًا إلى عيون المسائل ولبّها دون الانشغال بقشورها، وطريقته هذه طريقة مبتكرة، فهو يعلّم النّاظر فيه طريقة التفقّه، ويأخذ بيده لربط الحكم الشرعي بأصله، فهو يفتح للفقيه منافذ لمجاوزة التقليد، ويربّي النّاظر فيه على الإنصاف والبعد عن التعصّب المذهبي.

ومن يطّلع على شرح التلقين يدرك الفقه إدراكًا جديدًا؛ لأنه مع عالم لا يلقي بالأحكام الجزئيّة محرّرة بدقّة، ومسنده إلى أصحابها، ومرتبطة بأدلّتها فقط، بل يأخذ القارئ إلى رتبة أسمى، وذلك بربط الفروع بالأصول، وتكون القاعدة الأصوليّة هادية في انتظام الفقه الإسلامي، وأنّ ما حدث من اختلاف بين الفقهاء لا يعود إلى نظرة جزئيّة للمسألة المعروضة، إنما هو خلاف مبني على تأصيل القاعدة في الاعتبار للأدلّة الإجماليّة، وطرق دلالتها[٦٩].

وأمّا عن منهج الإمام عند شرحه، فهو يقسم نصّ التلقين إلى وحدات تطول أو تقصر، ثم يتبع كلّ وحدة بمجموعة من الأسئلة من سؤالين إلى عشرين سؤالًا، ويهتم في معظم الأحوال بالتوسّع فيما يفرّعه عن نصّ المتن من مسائل تدور كلّها حول ذلك النصّ، وقد يتوسع في الإجابة، حتّى إنّ الجواب الواحد يستغرق صفحات قد تصل إلى سبع، فالإطناب في المسائل عادة هذا الشرح، فهذا كتاب الحجر والتفليس بلغت صفحاته قرابة مئة وخمسين صفحة من القالب الكبير بالخط الدّقيق، وهي بحسب الطبع تزيد على ٣٠٠ صفحة.

وفي تبنّيه لفقه المسألة لا يقتصر الإمام المازري على المذهب المالكي، بل يحرر أوّلاً وجهة نظر المالكية، ويتبع ذلك بتحرير فقهها عند المذاهب الأخرى كالحنفيّة والشافعيّة غالبًا، وتارة عند الحنابلة والحسن البصري وأبي ثور والثوري وغيرهم، وفي بعض المواطن يذكر اختلاف قول أبي حنيفة عن صاحبيه إمّا عن أبي يوسف أو محمد بن الحسن الشيباني. كما يُعنى تارة بالمذهب الظّاهري، وهو في ذكر آراء المذاهب الأخرى يتحرّى ولا يقلّد فيما ينقله ما يوجد في كتب مذهب عن المذاهب الأخرى، فمن أمثلة ذلك أنّ الإمام المازري نقل عن البغداديين من المالكية أنّ أبا حنيفة يقول بمواصلة الطلب عند فاقد الماء إذا لم يجد الماء في الصلاة الأولى وصلّى بتيمّم. فيعقّب بقوله: «والذي وقفت عليه في كتب أصحابه أنّه إنّما يسقط الطلب في الأسفار خاصّة؛ لكونها مختصّة بعدم المياه غالبًا، بخلاف الحواضر الموجود الماء فيها غالبًا»[٧٠].

والإمام المازري لا يكتفي بتفصيل الأقوال ونسبتها إلى أصحابها، بل يجتهد في ربط القول بدليله، ويبسط منزع كل صاحب مذهب من الدّليل، ثم يتولّى ترجيح الرأي الّذي يطمئن إليه، ولو كان مخالفًا للمذهب المالكي. والمازري ينقل عن أمهات الكتب في المذهب، ويقارن بينها كمدوّنة أشهب، والواضحة لابن حبيب، ومختصر المدوّنة لابن أبي زيد، والعتبية للعتبي وغيرها. ومن ناحية أخرى يورد الأدلّة من الكتاب والسنّة ومن القياس، ويقوم بالتنظير بين المسائل المتشابهة في مقصد الشارع، وإن اختلفت أبوابها.

كما يُعنى أشد العناية بالقواعد الأصوليّة وإيصالها باستنباط الفرع الخاصّ لتضلّعه في علوم الأصول، وهو بهذه الناحية سلك مسلك أهل العراق[٧١].

فالمازري في شرحه على التلقين معجب بالطريقة العراقيّة، ترسّم خطاها دون أن يهجر الطريقة القيروانيّة، وقد تأثّر بهذه الطريقة ابن رشد الحفيد في كتابه: (بداية المجتهد)، والشهاب القرافي في (الذّخيرة).

فشرح المازري على التلقين من الكتب الفقهيّة المعتمدة من طرف صاحبه في فتاويه[٧٢]، ويعول عليه من اشتغل بالفتوى[٧٣]. ولقد انتشر وعوّل عليه كل من جاء بعده، فكان من المؤلفات المعتمدة مثلا عند الونشريسي لمّا ألّف كتاب (عدّة البروق)[٧٤]، وعند ابن ناجي في كلّ تآليفه، وغيرهما، وكان من الكتب التي وصلت إلى الحطاب، الّذي قال في مواهبه: «وكتاب ذكره المازري في باب الإمامة من شرح التلقين أنّه صنّفه وسمّاه: (لسان النابح في المترجم بالواضح)» قال: «وهو كتاب نقضنا فيه كتابا ألّفه بعض نصارى المشرق، وقصد فيه إلى جمع المطاعن التي تشغّب بها الملحدون، وقدح بها الطاعنون على ديننا، وأضافوها إلى النقل والعقل». انتهى من شرح التلقين عن السنباطي عن ابن حجر عن أبي عبد الله محمد بن عرفه عن أبي عبد الله محمد بن جابر قال: «أخبرنا به الخطيب أبو الفضل بن أبي القاسم بن حمّاد عن أبي زكريّا يحيى بن محمد المهدوي عن مؤلفها أبي عبد الله محمد المازري»[٧٥].

● **مثال من شرح المازري على التلقين:**

قال الشيخ الفقيه الإمام الأوحد، أبو عبد الله ابن علي المازري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: سألت، أبان الله لك معالم التحقيق، وسلك بك أوضح طريق، وأيّدك بالسعادة والتوفيق، أن أملي عليك جملاً على كتاب التلقين، للقاضي أبي محمد عبد الوهاب، رحمه الله، أظهر لك مضمونه، وأبيح مصونه، واستخرج مكنونه، فأجبتك إلى ذلك راجيًا من الله سبحانه جزيل المثوبة فيه بمنّه وطوله: (كتاب الطهارة):

قال القاضي، أبو محمد عبد الوهاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الطهارة من الحدث فريضة واجبة على كل من لزمته الصلاة.

قال الشيخ وفقه الله: اعلم أنّ هذا الفصل يتعلّق به عشرة أسئلة. منها أن يقال:

١. ما الطهارة ؟

٢. وما أقسامها؟

٣. وما أحكامها ؟

٤. وما الفرض ؟

٥. وما الواجب ؟

٦. ولم كرّرهما إن كانا بمعنى واحد ؟

٧. ومن الّذي تلزمه الصلاة ؟

٨. ولم عدل إلى هذا اللفظ دون غيره ؟

٩. ولم قيد من الحدث ؟

١٠. وما وجه البداية بهذا الّذي بدأ به ؟

فالجواب عن السؤال الأوّل، أن يقال: الطهارة لها تفسيران: لغوي وشرعي. فأمّا اللغوي فهو الخلوص من الأدناس، قال تعالى سبحانه: ﴿**إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ**﴾[٧٦]، والمراد مخلصك من أدناسهم. وقال تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾[٧٧]. أراد أن يخلصكم أيضًا، فإن قيل هذا مجاز، وتشبيهه بالتطهير

بالماء. قيل هذا خطأ؛ لأنّه سبحانه ذكر الفعل وأكّده بالمصدر، وقال: ﴿وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، والفعل إذا أكّد بالمصدر قول من قال من المبتدعين إنّه سبحانه غير متكلّم على الحقيقة، وأنّ قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾(٧٨) مجاز؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى ذكر الفعل، وأكّده بالمصدر فامتنع حمله على المجاز.

وأمّا الشرعي، فهو إزالة الدنس أو ما في معناه بالماء، أو بما في معناه. والشرع ها هنا لم ينقل اللغة، وإنما خصّص هذه التسمية في عرف التّخاطب ببعض ما وضعت له. والمغتسل من الجنابة في معنى مزيل الدنس، وإن لم يكن ثمّ ما يزال حقيقة؛ لأنّ ما منعه من التقرّب إلى الله سبحانه في معنى الدنس.

والجواب عن السؤال الثاني أن يقال: الطهارة على قسمين؛ عينيّة وحكميّة.

فأمّا العينيّة فإنّها طهارة النجس؛ لأنّها يزال بها عين النجاسة. وأما الحكميّة، فهي طهارة الحدث؛ لأنّ الغرض بها رفع حكم الحدث، وليس هناك عين تزال.

الجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أحكامها تتنوّع ثلاثة أنواع فروض، وسنن، وفضائل، وسيرد تفصيل هذه الأحكام.

والجواب عن السؤال الرابع:أن يقال: الفرض أصله في اللغة التقدير، ومنه فرض القاضي النفقة، بمعنى قدّرها. وهو في الشرع ما استحق الذّم بتركه على وجه ما، على حسب ما قلناه في الفرض؛ لأنّهما عندنا بمعنى واحد.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: الوجوب في اللغة السقوط، ومنه قوله: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾(٧٩).

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إنّما كررهما لاختلاف الناس فيهما، هل هما بمعنى واحد أو بمعنيين؟

فذهبت طائفة من أهل الأصول إلى أنّ الواجب دون الفرض. وفسّر بعضهم ذلك: بأنّ الواجب لا يكفّر المخالف فيه. والفرض يكفر المخالف فيه. وهذه طريق أصحاب أبي حنيفة في تسميتهم صلاة الوتر واجبة، ومنعهم من أن تسمى فريضة؛ لأنّا نحن والشافعي نخالف وجوبها. ولا نكفّر عندهم بذلك... الخمس فريضة؛ لأنّ من خالف فيها كفر. فلأجل هذا الاختلاف بين هذين اللفظين كررهما رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ليجمع بين المذهبين، وهذا من حذقه.

فإن قيل فهلاّ اقتصر على قوله فريضة؟ لأنّ الفرض لا اختلاف فيه، وإنّما الاختلاف في الواجب. قيل: قد قدمنا أنّ أصل الفرض في اللغة التقدير، واستعماله في هذا المعنى ليس بغريب، وقد حمل من ذهب من أصحابنا إلى أنّ زكاة الفطر ليست بواجبة قوله: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر على معنى قدر. فقصد رحمه الله، إزالة هذا الاحتمال، بما أورده من التأكيد بالوجوب.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: الّذي تلزمه الصلاة هو كل مسلم بالغ صحيح العقل متمكّن من أدائها، وفعل ما هو شرط فيها؟ وقولنا: متمكن من أدائها، احتراز ممن تحت الهدم، وقولنا: وفعل ما هو شرط فيها، احتراز ممن لا يجد ماء ولا ترابا. فبين أصحابنا اختلاف: هل تلزمه الصلاة أم لا.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: إنّما عدل لهذا اللفظ؛ لأنّ الطهارة إنّما تجب لأجل الصلاة، ولا يخاطب بها إلا من لزمته، والّذي تلزمه الصلاة له شروط يكثر تعدادها، ويختلف في بعضها. فعدل

رحمه الله عن تعديد ذلك لطوله، وأتى بما هو أخصر، وليشعر بأنّ الطهارة تبع لوجوب الصلاة، وأنّها عبادة تراد لغيرها لا لنفسها. ولو قال على كل مسلم، وأتى بما بعده من الشروط، لتوزع في هذا الشرط الأوّل ابتداء على رأي من رأى أنّ الكفّار مخاطبون بفروع الشريعة، بشرط تقدمه الإيمان.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: قيد بقوله من الحدث، لما قدمناه من أن الطهارة على قسمين: عينية، وهي طهارة النجس، وقد اختلف فيها هل إزالتها فرض أم لا ؟

وحكميّة، وهي طهارة الحدث، ولا خلاف أنها فرض، وهي التي غرضه الكلام عليها.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: أما وجه هذه البداية التي بدأ بها، فهو أنّ الكلام في ذات الشيء قبل الكلام في أوصافه، فأراد رحمه الله أن يبيّن هذه الطهارة ما هي؟ ثم يتكلّم على تفاصيل أحكامها. فذكر جنسها أولاً ثم نوعها، بأن قال: وهي ثلاثة أنواع، ومن المصنّفين من يختار البداية بالكلام على أحكام المياه؛ لأنّه قال تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فاغْسِلُواْ**﴾، وهذا يتضمّن أنّ ها هنا مغسولاً به فيجب بيان حكمه قبل بيان حكم الأعضاء المذكورة بعده.

وقد يختار بعضهم البداية بالكلام على النيّة؛ لأنّ كل ما يتصرّف فيه المكلّف في هذه العبادة عمل، ولا عمل إلا بنيّة، على حسب ما ورد به الخبر، فوجب أن يقدّم ما من حقّه أن يتقدّم على كل عمل مفتقر إليه.

قال القاضي أبو محمد: وهي ثلاثة أنواع؛ وضوء، وغسل، وبدل منهما عند تعذّرهما، وهو التيمم.

قال الشيخ وفقه الله: يتعلّق بهذا الفصل ستة أسئلة: منها أن يقال:

١. ما الجنس ؟

٢. وما النوع ؟

٣. وما الوضوء ؟

٤. وما أقسامه ؟

٥. ولم بدأ بذكره وبيانه قبل الغسل؟

٦. وما وجه تسمية التيمم بدلا ؟

وهكذا يواصل المازري شرحه للتلقين بالطريقة نفسها والأسلوب نفسه[٨٠].

القاضي عبد الوهاب والشيخ جعيط:

● **كتاب الإشراف على مسائل الخلاف:** تأثر القاضي عبد الوهاب بشيخه أبي بكر بن القصّار، وظهر تأثيره فيه جليًّا في طريقته التي جمعت بين تقرير أحكام القضايا الجزئيّة في مذهب مالك، وموازنتها بمذهبي الحنفيّة والشافعية، وبمذاهب غيرهما، ثم الاستدلال بمذهب مالك ومحاجّة مخالفيه، كما يظهر ذلك في الإشراف، وهو منهج كتاب (عيون الأدلّة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار) لابن القصّار. وبذلك عدّ الرجلين من ركائز المذهب المالكي. جاء في المدارك: «لولا الشيخان أبو محمد بن أبي زيد وأبو بكر الأبهري، والمحمّدان محمد بن سحنون ومحمد بن المواز، والقاضيان أبو الحسن ابن القصّار، وأبو محمد عبد الوهاب لذهب الفقه المالكي[٨١].

يتناول القاضي عبد الوهاب مسائل الخلاف بين المالكيّة وغيرهم، ويبرز الجانب العقلي في المذهب المالكي أصولاً وفروعًا، ويصنّف الإشراف ضمن كتب الخلاف، التي ألفها أصحاب المذاهب في إطار الحوار والنّقاش، الّذي دار بينهم، فهو من كتب الفقه المقارن، ويصنّف مع كتاب (بداية المجتهد) لابن رشد الحفيد، و(القوانين الفقهية)

لابن جزي الغرناطي (-٧٤١هـ)، و(حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء) لمحمد الشاشي القفال (-٥٠٧هـ)[٨٢].

قال الدكتور حمزة بوفارس: «في هذا العصر فطن العلماء إلى أهميّة كتب القاضي بعد أن طبع الإشراف، فأصبح يدرس في بعض الجامعات، ومن أوائل الجامعات التي انتبهت لذلك جامعة الزيتونة، فدرّسه ضمن دروس التعليم العالي بالجامع المعمور الشيخ محمد العزيز جعيط»[٨٣].

● **التعريف بالشيخ جعيط:** هو محمد العزيز ابن يوسف جعيط (-١٣٠٣هـ/١٨٨٦م)، تتلمذ لنخبة من فحول الفقه وأصوله في جامع الزيتونة المعمور، ومن بينهم: والده الوزير الأكبر يوسف جعيط (-١٣٣٣هـ/١٩١٥م)، وابن عمه العلاّمة الأصولي محمد بن حمودة جعيط (-١٣٣٧هـ/ ١٩١٨م)، صاحب كتاب (منهج التحقيق والتوضيح لحلّ غوامض التنقيح)، وهو حاشية على شرح تنقيح الفصول للشّهاب القرافي.

كما درس على الشيخ المصلح سالم بوحاجب(-١٣٤٣هـ/١٩٢٥م) والشيخ المهاجر محمد الخضر حسين (-١٣٧٧هـ/١٩٥٨م)، الذي عيّن شيخا للجامع الأزهر في الخمسينات، وتوفي بمصر ودفن بها، والشيخ المقرئ إبراهيم المارغني (-١٣٤٩هـ/١٩٣١م).

وتقلّد الشيخ جعيط مناصب علميّة وإداريّة متنوعة، منها مشيخة جامع الزيتونة المعمور، وعين شيخا للإسلام المالكي؛ أي رئيس المحكمة الشرعية ووزيرًا للعدل، ومفتيًا للدّيار التونسيّة أيام الاستقلال، وعُزل من هذا الوظيف لمّا اختلف مع الرئيس السابق الحبيب بورقيبة حول صيام رمضان، وكانت وفاته سنة ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م.

عاصر الشيخ جعيط الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (-١٣٩٢هـ/١٩٧٣م)، وسارا جنبًا إلى جنب في إصلاح التعليم والقضاء بالبلاد التونسية، حيث تخصّص الشيخ ابن عاشور في إصلاح التعليم،واهتم الشيخ جعيط بإصلاح القضاء، فهو أوّل شيخ زيتوني يقنّن الفقه الإسلامي على مقتضى المذهبين السائدين بتونس المالكي والحنفي، وألّف الشيخ جعيط عدّة كتب في مجال التقنين، ولعلّ أبرزها مجلّة الأحكام الشرعيّة، فهي أثر نفيس لا يزال مخطوطًا، وهو بصدد التّحقيق من طرف مخاطبكم[٨٤].

● **الشيخ جعيط وإشراف القاضي عبد الوهاب:**

درّس الشيخ جعيط الكتب العلميّة العليا، مثل جمع الجوامع لتاج الدين بن السّبكي (٧٧١هـ)، والإلمام في أحاديث الأحكام بشرح محمد بن دقيق العيد(٧٠٢هـ)، ومختصر ابن الحاجب (-٦٤٦هـ) الأصلي وموافقات أبي إسحاق الشاطبي (-٧٩٠هـ)، والإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب، فالشيخ جعيط كان له الفضل في إدماج هذا الكتاب ضمن الكتب التي يقع تدريسها لطلبة المرتبة العليا لما تولّى مشيخة - أي رئاسة - جامعة الزيتونة المعمورة.

فالكتاب كان مخطوطًا بالمكتبة الأحمديّة التّابعة لدار الكتب الوطنيّة بتونس، فقامت بطبعه مطبعة الإدارة في الأربعينات بأمر من الشيخ جعيط في جزءين، في طبعة رديئة ومليئة بالأخطاء، وكان الشيخ جعيط يتولّى تدريسه وإصلاح الأخطاء المطبعية، وبدأ بباب البيوع، وقامت المجلّة الزيتونية بنشر الدّرس الأوّل منه[٨٥].

• **أسلوب الشيخ جعيط في تدريس الإشراف:**

امتاز الشيخ جعيط بأنه لا يتعصب لمذهب معيّن أو لإمام محدّد على الرغم من أنه مالكي، في زمن كان يوجد فيه من يتعصّب للإمام خليل، وكانوا يقولون: نحن خليليّون[86]. إلا أنّ الشيخ جعيط عندما انتصب لإقراء الإشراف، كان يقول لطلبته: نحن اليوم مالكيّة أو شافعيّة، ثم يبدأ درسه ببسط المسألة من الإشراف قائلاً: «قال القاضي عبد الوهاب في الإشراف، ثم يترك الكتاب جانبًا، ويغوص في المباحث الفقهيّة والخلافات المذهبيّة، مستخدمًا في إقرائه ذرائع الاجتهاد في فهم المدارك والأدلّة التي أوجبت اجتهاد الأئمّة إن خطأ أو صوابًا، وإن قوّة أو ضعفًا.

قال أحد طلبته الشيخ محمد الصادق بسيّس رحمه الله[87] (-١٣٩٨هـ/١٩٧٨م): «وقد رأيناه يحلّ عقده ويحلّل مركبّه، ويصحّح أغلاطه، ويصوّب سهامه نحو أغراضه، ويشرحه... إلى أن قال: «وبذلك يخرجنا من مضيق التّعصّب المذهبي الخاص إلى آفاق البحث عن الحقّ في مجاله الحرّ الفسيح. فيوما يأتينا قائلاً، بعد أن يتحقّق أنّ مدرك الحنفيّة هو الأقوى والأولى: نحن اليوم حنفيّة، وفي يوم آخر مالكيّة، وفي يوم ثالث شافعيّة، ويردف هذا التحرّر من التزام التقيّد بمذهب معيّن، ويقول: «نحن أبناء الدليل حيث مال نميل، وغبار الخلاف ينجلي عن فاضل ومفضول»[88].

وبعد أن يبتعد بطلبته عن الإشراف، يعود إلى القاضي عبد الوهاب ويوضّح وجهة نظره.

• **تعليقات الشيخ جعيط على الإشراف:**

بعد أن أنهى الشيخ جعيط كتاب البيوع من الإشراف سنة ١٣٦٢هـ/ ١٩٤٣م، سلّمه إلى أحد طلبته الشيخ أحمد بن ميلاد (-١٣٧١هـ/١٩٥٢م) الذي توفّي في حادث أليم بطريق القيروان، وقبرت معه هذه التّعليقات المهمّة، ولعلّها الآن بحوزة ورثته. ثم تولى الشيخ محمد الزّعفراني[89] (-١٣٩٩هـ/١٩٧٩م) تدريس الإشراف بجامع الزيتونة المعمور، وكان رحمه الله يدافع عن القاضي ويتبنّى أدلّته ويزكّيها ليقينه من كفاءة الرّجل وقيمته العلميّة.

كما وقع الاهتمام بالإشراف مؤخرًا، فحقّق أكثر من مرّة، واستخرجت منه القواعد الفقهية[90].

الخاتمة:

كانت طريقة ابن أبي زيد القيرواني هي التي ضربت المثل للاختصار في المدرسة الفقهية المالكيّة شرقًا وغربًا، ثم ظهر البراذعي بتهذيبه للمدوّنة، وظهر معاصرًا له أبوعبد الله محمد بن أبي زمنين الألبيري الأندلسي فألّف (المقرب)، وهو مختصر للمدوّنة، وظهر معاصرًا لهما القاضي عبد الوهاب، فألف مختصره الذي سمّاه التلقين، وجميع هذه المختصرات كانت رائجة ومعتمدًا عليها، وعلى تعبيرها تأسست كتب المذهب المالكي.

وعلى الرغم من أنّ هذه الأسماء كانت ذائعة الصّيت، إلا أنّ آثار القاضي عبد الوهاب كانت متميّزة؛ لأنها ربطت الفروع بالأصول، وعلى الرغم من أنّ القاضي رحل عن الأمّة الإسلامية منذ ١٠٠٠ سنة، لكنّ آثاره لا تزال مقرّرة في برامج التعليم العالي بالجامعات الإسلامية،وخصوصًا (التلقين) و(الإشراف)، اللذان اعتنى بهما علماء تونس، وبالخصوص الإمام المازري والشيخ جعيط رحمه الله ورحم الجميع.

الحواشي

١. قطعة من موطأ ابن زياد: تح. الشيخ محمد الشاذلي النيفر.
٢. مقدمة التفريع: ١/٨٧-١٠٩.
٣. المدارك: ٣/٤٧٢ عند ترجمة أسد، التوسط بين مالك وابن القاسم فيما اختلفا فيه من مسائل المدونة، رسالة في جامعة محمد الخامس.
٤. ومضات فكر: ٧٠.
٥. مقدمة الإشراف على مسائل الخلاف:١/٥٥-٥٦.
٦. مقدمة التفريع:١/٩٧.
٧. المدارك: ٦/١٨٦.
٨. تاريخ المدرسة المالكيّة بالمشرق (بالفرنسية): ١١٣.
٩. معالم الإيمان :٣/١٣٧.
١٠. أزهار الرياض: ٣/٢٢.
١١. المدارك: ٧/٢٤٦، الديباج المذهب:٢/٢٣٨.
١٢. الذخيرة: ١/٣٤.
١٣. المدارك: ٣/٢٢٢-٢٤٦، الشجرة:١٠٤.
١٤. مقدمة المعونة:١/٦٨.
١٥. معالم الإيمان: ٣/١٧٣.
١٦. مقدمة كتاب الجامع:٥٣، مقدمة الرسالة الفقهية:٤٣.
١٧. مقدمة الإشراف:١/٤٧، مقدمة التفريع:١/١٠١.
١٨. مقدمة كتاب الجامع:٣١.
١٩. مقدمة الإشراف:١/٣٢.
٢٠. أليس الصبح بقريب:٨١.
٢١. فهرسة الرّصاع: ٥٦- ٨٤- ١٥٤- ١٦١.
٢٢. الشجرة:٢٠٧، تاريخ الأدب العربي:٣/٣٨٦.
٢٣. الشجرة:٢٠٧.
٢٤. الشجرة:٢٢٦.
٢٥. قاسم بن ناجي ودوره في نشر المذهب المالكي، مجلة آفاق الثقافة والتراث.
٢٦. الديباج: ١/٣٣٠.
٢٧. مقدمة الطريقة المرضيّة في الإجراءات الشرعيّة:٣.
٢٨. سير أعلام النبلاء:٧/٤٢٩، فوات الوفيات:٢/٤١٩، النجوم الزاهرة:٤/٤٧٦.
٢٩. مقدمة شرح التلقين:١/١٩-٢٤.
٣٠. أليس الصبح بقريب:٢٠٤.
٣١. القاضي عبد الوهاب ومنهجه في شرح الرسالة:٩٢.
٣٢. إحكام الفصول: ٢٨١.
٣٣. المدارك:٢/٤٣٥.
٣٤. أليس الصبح بقريب:١٩٧.
٣٥. الديباج: ٢/ ٢٦-٢٨.
٣٦. مقدمة المعونة:١/٦٣.
٣٧. مواهب الجليل شرح مختصر خليل:١/٨.
٣٨. المدارك:١/١٥.
٣٩. مقدمة الإشراف:١/١٣.
٤٠. الشيخ السلامي: مفتي الجمهورية التونسية السابق، لقد حقّق الأجزاء الأولى من شرح التلقين.
٤١. المدارك: ٧/٢٢٤.
٤٢. مقدمة شرح التلقين:١/٤٠-
٤٣. معالم الإيمان:٣/١١٣، مقدمة المعلم بشرح مسلم:١/١٦.
٤٤. مقدمة المعونة:١/٢٩، القاضي عبد الوهاب ومنهجه في شرح الرسالة:١٨٤.
٤٥. مقدمة شرح التلقين:١/٢٩.
٤٦. المرجع السابق:١/٢٨-٣٠.
٤٧. المختصر الفرعي:٣، مواهب الجليل:١/٣٤، وما بعدها.
٤٨. مقدمة المعلم:١/٣٥.
٤٩. الغنية: ١٣٢- ١٣٣، الديباج: ٢٨٠.
٥٠. طبقات الشافعية: ٥/١٩٢.
٥١. مقدمة شرح التلقين: ١/٧٥.
٥٢. المرجع السابق:١/٤٩.
٥٣. المدارك: ٤/٢٠٣، مواهب الجليل: ١/٣٦، مقدمة المعلم: ١/ ٣٥ -٣٦ -٩٨.
٥٤. أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي: ٥٨٩ -٥٩٠، منار السالك إلى مذهب مالك:٥٥.
٥٥. مقدمة المعلم:١/٦٢ -٦٣.
٥٦. فوات الوفيات:٢/٤١٩.
٥٧. سير أعلام النبلاء: ١٧/٤٣٠.
٥٨. البداية والنهاية : ١٢/٣٢.

٥٩. الذخيرة:١/٣٦.
٦٠. فتاوى قاضي الجماعة أبي القاسم بن سراج: ٥٢، برنامج المجاري:٢٢ -١٢٣.
٦١. المدارك:٧/٢٢٢.
٦٢. الشجرة:١٨٩، تراجم المؤلفين: ٤/٢٩٦.
٦٣. نيل الابتهاج: ٧٨، تراجم المؤلفين: ٤/٣٧٣.
٦٤. نيل الابتهاج: ٢٦٨، الإتحاف:١/١٦٢، تراجم المؤلفين:١/١٢٧.
٦٥. الديباج :٢٨٠.
٦٦. مقدمة المعلم :١/٨٧.
٦٧. فهرس المخطوطات:١/٣٤١ ، ٢/٤٩٦ ، ٣/٢٢٣.
٦٨. مقدمة المعلم :١/٨٧.
٦٩. مقدمة شرح التلقين:١/٧٤.
٧٠. النيفر: ١/٨٦- ٨٧، مقدمة شرح التلقين: ١/٨١ وما بعدها.
٧١. مقدمة شرح التلقين:١/٨٢.
٧٢. فتاوى المازري:١١٠.
٧٣. أصول الفتوى والقضاء:٥٩٦.
٧٤. عدة البروق: ٥٣-٢٢٨ -٤٢١-٤٦٣- ٥٢٦.
٧٥. مواهب الجليل: ١/٨.
٧٦. آل عمران:٥٥.
٧٧. الأحزاب:٣٣.
٧٨. النساء:١٦٤.
٧٩. الحج:٣٦.
٨٠. شرح التلقين:١/١١٧ وما بعدها.
٨١. المدارك :١/٥٣.
٨٢. أصول الفتوى:٢٧٥.
٨٣. القاضي عبد الوهاب ومنهجه:١٤١.
٨٤. الشيخ محمد العزيز جعيط حياته وفقهه: ٢٧- ٢٢٨، حركة تقنين الفقه الإسلامي بالبلاد التونسية: ٢٢٣-٣٢٩، فتاوى شيخ الإسلام محمد العزيز جعيط:١٩- ٢٣.
٨٥. المجلة الزيتونية:ج٨/م٥ : ٢٣ وما بعدها.
٨٦. تراجم المؤلفين:٢/ ٢٩٨.
٨٧. المرجع السابق:١ /١٣٠، وما بعدها.
٨٨. ترجمة الشيخ جعيط، جريدة العمل، الملحق الثقافي ٧٠/١/١٧
٨٩. شجرة النور: ٢/٤٢٣.
٩٠. قواعد الفقه المالكي من خلال كتاب الإشراف.

المصادر والمراجع

١- **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، لابن أبي الضياف، ط٣، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠م.
٢- **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، لأبي الوليد سليمان الباجي، تح. عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٧هـ.
٣- **أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض**، لأحمد بن محمد المقري، اللجنة المشتركة لنشر التراث، المغرب، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٠٠هـ.
٤- **أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي**، لمحمد رياض، النجاح الجديدة، الدار البيضاء،١٩٩٨م.
٥- **أليس الصبح بقريب**، لمحمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس.
٦- **البداية والنهاية**، لابن كثير، تح. علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ.
٧- **برنامج المجاري**، للمجاري محمد،تح. محمد أبو الأجفان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢م.
٨- **تاريخ الأدب العربي**، لكارل بروكلمان، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٩٣م.
٩- **تاريخ المدرسة المالكية بالمشرق**، (بالفرنسية)، لأحمد محمود بكير، الاتحاد التونسي للشغل، تونس، ١٩٦٢م.
١٠- **تراجم المؤلفين التونسيين**، لمحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢م.
١١- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، للقاضي عياض، وزارة الأوقاف المغربية، ١٤٠٣هـ.
١٢- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، للقاضي عياض، دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٣- **ترجمة الشيخ جعيط**، لمحمد الصادق بسيّس، جريدة العمل التونسية، الملحق الثقافي، تونس، ١٧/١/١٩٧٠م.

١٤- **التوسط بين مالك وابن القاسم فيما اختلف فيه من مسائل المدونة**، لقاسم بن خلف الجبيري، جامعة محمد الخامس، الرباط – المغرب.

١٥- **حركة تقنين الفقه الإسلامي بالبلاد التونسية**، لمحمد بوزغيبة، غير منشورة.

١٦- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون، ط. السعادة، مصر، ١٣٢٩هـ.

١٧- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون، تح. محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

١٨- **الذخيرة**، للقرافي، شهاب الدين أحمد، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

١٩- **الرسالة**، لابن أبي زيد القيرواني، تح. أبو الأجفان، وحمّو، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م.

٢٠- **سير أعلام النبلاء**، لشمس الدين الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٢١- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، لمحمد مخلوف، دار الفكر، بيروت.

٢٢- **شرح التلقين**، للمازري، تح. محمد المختار السلاّمي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧م.

٢٣- **الشيخ محمد العزيز جعيط (حياته وفقهه)**، لمحمد بوزغيبة، رسالة دكتوراه، المرحلة الثالثة، جامعة الزيتونة، تونس، ١٩٩٣م.

٢٤- **طبقات الشافعية الكبرى**، لابن السبكي، تح. الحلو ورفاقه، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٦هـ.

٢٥- **الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية**، على مذهب السادة المالكية، لمحمد العزيز جعيط، الإدارة التونسية، تونس، (د.ت).

٢٦- **عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق**، للونشريسي، تح. حمزة بوفارس، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠م.

٢٧- **الغنية**، فهرسة شيوخ القاضي عياض، لعياض اليحصبي، تح. محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨م.

٢٨- **فتاوي قاضي الجماعة ابن سراج**، لأبي القاسم بن سراج، تح. محمد أبو الأجفان، المجمّع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٠م.

٢٩- **فتاوي المازري**، للمازري، تح. الطاهر المعموري، مركز الدراسات الإسلامية، القيروان- تونس، ١٩٩٤م.

٣٠- **فهرس خزانة القرويين**، لمحمد العابد الفاسي، الدار البيضاء، ١٤٠٩هـ.

٣١- **فهرست الرصاع**، لمحمد الرصاع، تح. العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٦٧م.

٣٢- **فوات الوفيات**، لابن شاكر الكتبي، تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣م.

٣٣- **قاسم بن ناجي ودوره في نشر المذهب المالكي**، لمحمد بوزغيبة، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ع٢٢-٢٣/س٦، دبي، ١٤١٩هـ.

٣٤- **القاضي عبد الوهاب ومنهجه في شرح الرسالة**، لحمزة بوفارس، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة الزيتونة، تونس، ١٤٢٠هـ.

٣٥- **قطعة من موطأ ابن زياد**، لمحمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر.

٣٦- **قواعد الفقه المالكي من خلال كتاب الإشراف**، لمحمد الروكي، المجمّع الفقهي، جدّة، ١٩٨٩م.

٣٧- **كتاب الجامع**، لابن أبي زيد، تح. محمد أبو الأجفان، وعثمان بطيخ، مؤسسة الرسالة، - بيروت، المكتبة العتيقة- تونس، ١٤٠٦هـ؟

٣٨- **كتاب العمر في المصنّفات والمؤلفين التونسيين**، لحسن حسني عبد الوهاب، تح. البكوش والمطوي، بيت الحكمة، قرطاج- تونس، ١٩٩٠م.

٣٩- **المختصر الفرعي**، لخليل بن إسحاق، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٢م.

٤٠- **مقدمة الإشراف**، للحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ١٩٩٩م.

٤١- **مقدمة التفريع**، لابن الجلاّب، تح. حسين سالم الدّهماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧م.

٤٢- **مقدمة المعلم بفوائد مسلم**، لمحمد الشاذلي النيفر، ط١، الدار التونسية، ١٩٨٧م.

٤٣- **مقدمة المعونة على مذهب عالم المدينة**، للقاضي عبد الوهاب البغدادي، تح. خميس عبد الحق، دار الفكر للطباعة، ١٩٩٥م.

٤٤- **منار السالك إلى مذهب مالك**، لأحمد السباعي الرجراجي، المطبعة الجديدة، فاس، ١٣٥٩هـ.

٤٥- **مواهب الجليل شرح مختصر خليل**، للحطاب، ط. السعادة، القاهرة، ١٣٢٨هـ.

٤٦- **النجوم الزاهرة**، لابن تغري بردي، تح. الشيال، وشلتوت، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢م.

٤٧- **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، لأحمد بابا التنبكتي، كلية الدعوة، طرابلس - ليبيا، ١٩٨٩م.

٤٨- **ورقات عن الحضارة العربية**، بإفريقية التونسية، لحسن حسني عبد الوهاب، مكتبة المنار، تونس.

٤٩- **ومضات فكر**، لمحمد الفاضل ابن عاشور، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢م.

دلائل على انتقال الطب العربي إلى الغرب خلال الحروب الصليبيّة

د. محمود الحاج قاسم محمد
الموصل - العراق

«الحضارة وديعة البشر جميعًا، يبني لها كل جنس من الناس صرحًا، ثم يعهد بها إلى الجنس الآخر، فيضيف للبناء صرحًا جديدًا، وهكذا تخرج في النهاية وبها من كل جنس سمة وأثر من جهوده. وقد ورث العرب حضارة من سبقهم، فقبسوا منها، وأخذوا عنها، ثمّ أضافوا إليها الكثير، وسلموها بعد ذلك وديعة إلى شعوب أوربا في عصر النهضة، ثم تتابعت إلى أن تمَّ بناء الحضارة الأوربية الحديثة والمعاصرة»(١).

وانتقال الحضارة العربية الإسلامية - وعلم الطب الذي يشكّل ركنًا من أركانها - إلى الغرب أصبح اليوم من الحقائق الثابتة، لا ينكرها إلا جاحد أو متعنت متعصب حاقد. والطب العربي الإسلامي في انتقاله هذا سلك طرقًا عديدة، ركّز الكثيرون على طرق انتقاله عبر إسبانيا (الأندلس)، وفرنسا، وصقلية، وإيطاليا، ولم يعيروا أهميّة للحروب الصليبيّة في ذلك المسار. نحاول في هذا البحث إبراز الدور المهم لتلك الحروب في عبور الطب العربي الإسلامي إلى الغرب.

«جاء الصليبيون غزاة طامعين مخدوعين بتحرير أرض فلسطين من الظلم والظلام الإسلامي،وإذا بهم يجدون الإنسانية، والعدل، ونور العلم إشعاعه يغمر الأرض في المشرق الإسلامي، فنهلوا من علومها واستفادوا من حضارتها، ونقلوا من كتبها إلى عالم أوربا السادر في ظلامه الدامس وهمجيته ونزاعاته التي لا منقطع لها»(٢).

لقد استمرت الحروب الصليبيّة بين سنتي

(١٠٩٥ -١٢٩١م)، وعادت القدس بقيادة صلاح الدين الأيوبي للمسلمين بعد معركة حطين، وكانت الحروب الصليبيّة فرصة سنحت للاتصال بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، وطريقًا من الطرق التي انتقلت فيها الحضارة والعلوم - والطب منها - من العالم العربي الإسلامي إلى أوربا، ولو بشكل يسير[٣].

بعد هذه المقدّمة ندخل في صلب الموضوع الذي قسمناه على ثلاثة أقسام رئيسة هي:

القسم الأول :الطب عند الإفرنج خلال الحروب الصليبيّة:

إنّ تخلف الفرنج القادمين من أوربا وافتقارهم لأبسط مبادئ الطب المعروف لدى العرب والمسلمين في تلك الحقبة جعلهم يقتبسون منهم كل ما هو جديد ومفيد في مجال صحة الفرد والمجتمع.

يقول المستشرق الدكتور مايرهوف: «إنّ المسلمين الذين اتصلوا بأطباء الإفرنج في أثناء الحروب الصليبيّة لم يكتموا ازدراءهم العظيم بصناعة أولئك الأطباء وشكهم بمهاراتهم، ويظهر ذلك من الرواية التي قصها (أسامة) الأمير السوري»[٤].

يقول أسامة بن منقذ:«ومن عجيب طبّهم أنّ صاحب المنيطرة كتب إلى عمي يطلب منه إنفاذ طبيب يداوي مرضى من أصحابه، فأرسل إليه طبيبًا نصرانيًّا، اسمه ثابت، فما غاب عشرة أيام حتى عاد، فقلنا له: ما أسرع ما داويت المرضى، قال: أحضروا عندي فارسًا قد طلعت في رجله دمّلة، وامرأة قد لحقها نشاف. فعملت للفارس لبيخة، ففتحت الدّملة وصلحت. وحميت المرأة ورطبت مزاجها. ثم جاءهم طبيب إفرنجي فقال لهم هذا ما يعرف شيء يداويهم. وقال للفارس: أيهما أحبُّ إليكَ تعيش برجل واحدة أو تموت برجلين؟ قال: أعيش برجل واحدة . قال: أحضروا لي فارسًا قويًّا وفأسًا قاطعة. فحضر الفارس والفأس، وأنا حاضر، فحط ساقه على قرمة خشب، وقال للفارس: اضرب رجله بالفأس ضربة واحدة اقطعها، فضربه وأنا أراه ضربة واحدة ما انقطعت، ضربه ضربة ثانية فسال مخ الساق، ومات من ساعته، وأبصر المرأة، فقال:هذه في رأسها شيطان قد عشقها، احلقوا شعرها، فحلقوه، وعادت تأكل من مآكلهم الثوم والخردل، فزاد بها النشاف، فقال: الشيطان قد دخل في رأسها، فأخذ الموسى وشق رأسها صليبًا، وسلخ وسطه حتى ظهر عظم الرأس وحكه بالملح، فماتت في وقتها. فقلت لهم بقي لكم إليّ حاجة؟ قالوا: لا، فجئت، وقد تعلمت من طبهم ما لم أكن أعرفه»[٥].

وتعلّق المستشرقة زيغريد هونكة على هذه القضية قائلة:« ليست هذه النادرة دعوة خصم كما يتبادر إلى أذهان بعض الناس، كما أنّها ليست محاولة لا تهدف إلا الحط من شأن قوم لهم وزنهم، كانوا أعداء العرب الألدّاء، ذلك أنّ ثمة نوادر أخرى من هذا النوع تشهد ببراعة الطب في أوربة آنذاك.

لقد روى أحد المؤرخين الأوربيين الثقاة، بعد مرور مئتي سنة من وقوع نادرتنا السابقة، قصّة النبيل الصغير الأمير ديدو الثاني، فون روشيليتز وغويز، الذي كان يشكو قصرًا في نفسه، وسمنة في بدنه. لقد أراد هذا الأمير أن يستشير طبيبًا ليعرف إذا كانت سمنته هذه ستزعجه، وتتعبه في الرحلة التي ينوي القيام بها بصحبة الإمبرطور هاينريش السادس إلى أبولين الإيطالية. وما عتم الطبيب أن تناول موسى حادة شق بها بطن الأمير

الصغير المسكين ببساطة، فنزع الشحم الزائد منه، وانتزع روحه معه كذلك. أجل لقد كان ماحدث طريقة أساسية في المعالجة تذكرنا بفن الطبابة الغربي في الأراضي المقدّسة»[٦].

وتقول أيضًا: «ومن عجيب طبّهم ما حدثنا به كليام دبور صاحب طبرية، وكان مقدّمًا فيهم. واتفق أنه رافق الأمير معين الدين، رحمه الله، من عكا إلى طبريّة وأنا معه، فحدثنا في الطريق قال: كان عندنا في بلادنا فارس كبير القدر، فمرض، وأشرف على الموت، فجئنا إلى قس كبير من قومنا قلنا: تجيء حتى تبصر فلانا؟ قال: نعم، ومشى معنا، ونحن نتحقّق أنّه إذا حطّ يده عليه عوفي، فلما رآه قال: أعطوني شمعًا، فأحضرنا له قليل شمع، فلينه وعمله مثل عقد الإصبع، وعمل كل واحد في جانب أنفه، فمات الفارس، فقلنا له: قد مات، قال: نعم، كان يتعذب، سددت أنفه حتى يموت ويستريح»[٧].

وتعلّق زيغريد هونكة هنا أيضًا، فتقول «أيد توضع، وشيطان يطرد، وصلاة تُقام... تلك كانت الوسائل المفضلة في المعالجة التي حاول بها أطباء أوربا عن طريق مسوح الكهنوت والرهبان إنقاذ الإنسانية المريضة وتخليصها من براثن الداء والألم».

ثم تقول: «إنّ البلاد المقدّسة لم تقدّم كلّ ألوان الشفاء العجائبية هذه فحسب، بل منحت أبناءها هبة ربّانيّة رحيمة. لقد أعطتهم سلطانًا وقوةً لطرد الأرواح النجسة بالخروج، فتخرج تمامًا كما أوصى المسيح (عليه السلام) تلامذته قائلاً « اشفوا المرضى وأقيموا الموتى، طهروا البرص، أخرجوا الشياطين».

فهذه المهمّة أوجبت قوة الإيمان وعمقه، ذلك الإيمان الراسخ المطلق كان خير شفاء، فمن آمن لزم مساعدته. هكذا علمت الكنيسة، وعرفت كيف تنصب نفسها قيّمة على شفاء الأرواح والأجساد. وإلا فأين الإيمان المطلق بالله وعظمته حين تعتمد إلى أدوية أرضيّة وألوان من النبات والجذور.

إنّ الشياطين والأرواح النجسة هي وحدها التي تسعى إلى إبعاد البشر عن الله، فتدفع بالأغبياء البله ضعيفي الإيمان لأن يلتجئوا إلى مثل هذه الوسائل. «إن علم العقاقير بأشكالها المتنوعة، يرجع في أصله إلى الفن الباطل الخادع القائم على المادّة. ولئن آمنا جدلاً بأنّ المادة قادرة على شفاء العلل، إن وثق الإنسان بها، فكم هو حري بقدرة الله أن تشفي المريض عندما يعتمد المرء على قوة خالقه، فلم إذًا لا تتوجه إلى سيد العالمين، وإلا فامض أيها الإنسان العاجز الضعيف وتداو كالكلب بالكرنب، والأيل بالأفاعي، والخنزير بالسرطان النهري، والأسد بالقرود، لماذا، لماذا تؤله الأشياء الأرضيّة»، هذا ما جاء على لسان الأب الجليل تاتيان، لقد عدّ التعاطي بعقاقير غير عقاقير الكنيسة وأدوية الروح، أو ممارسة مهنة الطب، وإجراء العمليات الجراحيّة بالآلات عملاً دون مركز الكنيسة، ودون جلال الروح وقدسيتها.

«إنه لمشين حقًّا أن يعمل الطبيب بيديه»، إنّ هذا القول ظلّ معمولاً به مدى أجيال عديدة طويلة حتى لدى الأطباء المتعلمين. لقد كان من الأمور المعيبة الحقيرة أن يمارس عميد الطب مهنة يدوية، حتى جس النبض عدّه أمرًا دينيًّا مهينًا. وباختصار قد حرمت الكنيسة على رجالها تعاطي الجراحة معاطاة قطعيّة، وتركت للمتحضرين المتمرنين ذوي الخبرة البدائية مهنة الجراحة ومعالجة الجراح المدماة.

إنّ الكنيسة لم تثق بمثل هؤلاء الناس بتّة، كما أنها ما كانت لتثق بجميع أنواع العلاج غير الكنسية؛ فمن لم يعمل في الدرجة الأولى، على تخفيف آلام المريض، من غير إحداث آلام أخرى في معالجته للداء ذاته يدويًّا، فإنه يكون قد ارتكب خطيئة شنعاء على جسد المريض»[٨].

وفي عام ١٢١٨ صحب الطبيب الجرّاح هوغوفون لوكا البولوني فرقة بولونية - مقاطعة في إيطاليا- إلى الحرب في الأرض المقدسة، وظلّ هوغو يضمّد جراح مواطنيه، ويجبر كسورهم بأساليبه البسيطة مدة ثلاث سنوات، وكان يرى كثيرًا من الأسياد يفضّلون الذهاب إلى جانب الأعداء للتداوي على الرغم من تحريم رجال الكنيسة، وفي خلال هذه السنوات الثلاث توافرت له أكثر من مناسبة لتعرّف هؤلاء الجراحين المسلمين، ورؤية عظمتهم، وزيارة مستشفاهم العسكري.

إنّ ما رآه هوغو في معالجة الجروح كان صدمة له، رأى في لحظة واحدة خطأ ما تعلمه وأخذه عن أبقراط، وصحة ما يقوم به الأطباء العرب والمسلمون في معالجة الجروح وتخدير الجرحى بالحشيش والسكران عند معالجتهم، أو قطع طرف من أطرافهم. وعاد هوغو إلى وطنه عام ١٢٢١، وقد تفتّحت آفاقه العلميّة ومداركه... فسعى إلى نشر معارفه الحديثة بين قومه، وسلك مسلك العرب في كثير من فنون التداوي، فنال شهرة واسعة[٩].

القسم الثاني :الطب عند العرب والمسلمين خلال الحروب الصليبيّة:

زخرت البلاد العربية والإسلامية في (٢٠٠ السنة) التي دامت فيها الحروب الصليبيّة بالمستشفيات والأطبّاء ومؤلفاتهم. إنّ الإحاطة بكل ذلك أمر لا يتسع له مقال، لذا سوف نذكر بعض المؤشرات التي تؤيد ما ذهبنا إليه.

أولاً- الأطباء: لقد كان لاهتمام الأمراء والقادة بالناحية الصحيّة ورعايتهم لأبناء شعبهم وتقديرهم لدور الطب وأهميته في الحياة، وكذلك لحاجة أولئك القادة لوجود الأطباء إلى جانبهم لمتابعة أحوالهم الصحيّة في السلم والحرب، أثر فاعل في ظهور أعداد كبيرة من الأطبّاء، سواء من قام منهم بالتدريس، أو المعالجة، وكتب الطبقات والسير ملأى بسير المئات منهم، نذكر بإيجاز فيما يأتي من توصلنا لذكرهم:

١- أطباء عصر نور الدين وما قبله: «لا تعطي المصادر التاريخيّة معلومات واضحة ومفصّلة عن أبرز الأطباء وأشهرهم الذين خدموا الأمراء خلال الحقبة المبكرة من تاريخ الحروب الصليبيّة. على الرغم من أنّ تلك الحقبة كانت تتميّز باضطرابات سياسيّة وعسكريّة ذات طابع دموي، وما رافق ذلك من حروب واغتيالات. والمرجح أنّ المؤرخين في تلك الحقبة قد ركّزوا اهتمامهم على الأحداث السياسية وصانعيها من غير الولوج في الخصوصيّات. وحتى حينما ترد بعض الإشارات عن الطب ورجالاته في تلك الحقبة ترد بصيغة التعميم من غير تحديد....»[١٠].

ويمثل عصر نور الدين بداية لظهور العديد من الأطباء نذكر منهم:

مهذب الدين بن النقّاش[١١]: هو الشيخ أبو الحسن علي بن أبي عبد الله بن هبة الله النقّاش، مولده ومنشؤه ببغداد، اشتغل بصناعة الطب على الأجلّ أمين الدولة هبة الله صاعد

دلائل على انتقال الطب العربي إلى الغرب خلال الحروب الصليبيّة

ابن التلميذ، ولازمه مدة، واشتغل بعلم الحديث. ولمّا وصل إلى دمشق بقي بها يطب، وكان أوحد زمانه في صناعة الطب، وله مجلس عام للمشتغلين عليه، ثم توجّه إلى الديار المصريّة، وأقام بالقاهرة مدة. ثمّ رجع إلى دمشق، ولم يزل مقيمًا بها إلى حين وفاته. وخدم بصناعة الطب الملك العادل نور الدين محمود زنكي في البيمارستان الكبير، الذي أنشأه بدمشق، وبقي به سنين.

وخدم مهذب الدين بن النقاش أيضًا بصناعة الطب بعد ذلك للملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب لمّا ملك دمشق، وحظي عنده. وكانت وفاته رحمه الله بدمشق سنة ٥٧٤هـ/١١٧٨م.

رضي الدين الرحبي[١٢]:

هو الحكيم الإمام رضي الدين أبو الحجاج يوسف بن حيدرة بن الحسن الرحبي، كان والده من الرحبة. ولد سنة ٥٣٤هـ/١١٣٩م في جزيرة ابن عمر، درس الطب في نصيبين، وبغداد، والقاهرة، ومهر فيها. وكان وصوله إلى دمشق سنة ٥٥٥هـ، أيام السلطان الملك العادل نور الدين محمود زنكي. وبقي قاطنًا بدمشق وملازمًا للدكان لمعالجة المرضى، ونسخ بها كتبًا كثيرة.

واشتغل على مهذب الدين بن النقاش الطبيب، وتأدّت به الحال إلى أن اجتمع بالملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، فحسن موقعه عنده، ويكون ملازمًا للقلعة والبيمارستان، فبقي كذلك مدة دولة صلاح الدين بأسرها. ولمّا توفي صلاح الدين سنة ٥٨٩هـ/١١٩٢م، عاد إلى دمشق، وبقي فيها إلى أن توفي سنة ٦٣١هـ/١٢٢٣م. واشتغل عليه بصناعة الطب خلق كثير منهم مهذب الدين عبد الرحيم الدخوار قبل ملازمته لابن المطران.

مهذب الدين بن الحاجب: كان طبيبًا مشهورًا فاضلاً في الصناعة الطبيّة. مولده بدمشق، ونشأ بها، واشتغل بصناعة الطب على مهذب الدين بن النقاش. خدم الملك المظفر تقي الدين عمر صاحب حماة، ولمّا توفي الملك المظفر (سنة ٥٨٧هـ)، انتقل إلى خدمة صلاح الدين في دمشق، فلما مات صلاح الدين (سنة ٥٨٩هـ) توجّه إلى حماة، وخدم الملك المنصور ابن الملك المظفر، وأقام عنده نحو سنتين، وتوفي بعد ذلك[١٣]. وخدم بصناعة الطب في البيمارستان الكبير الذي أنشأه الملك العادل نور الدين بن زنكي.

٢- **أطباء عصر صلاح الدين:** اهتم بنو أيوب بالطب وعلومه، فقرّبوا الأطباء إلى قصورهم، وخصصوا لهم الرواتب والجرايات. وكان صلاح الدين الأيوبي الذي حكم بين (٥٧٠-٥٨٩هـ/١١٧١-١١٩٢م)، واحدًا من أكثر الحكام في زمانه اهتمامًا بالعلم والعلماء، وبناء المدارس، والمساجد، والمستشفيات، حتى ليعجب الدارس لموضوع الطب والأطباء في عصره وهو يرى في المصادر الكثرة الكاثرة من الأطباء والعلماء، ويشتد عجبه شغف صلاح الدين بمجالسة خواصه من العقلاء والعلماء والأطباء، الذين كانوا دائمًا بمعيته في الحرب والسلم على السواء، يغدق عليهم العطايا والرواتب، ويبدو أنّه كان للأطباء عنده مكانة خاصّة، حيث يروي ابن أبي أصيبعة قصصًا عن الهبات العظيمة لبعضهم، والرواتب الخيالية للبعض الآخر، الذين أناط بهم العمل

في المستشفيات، سواء المبنية سابقًا أو التي يقوم ببنائها. ولو أردنا سرد جميع الأطباء الذين عاصروا صلاح الدين واستقصاءهم لطال بنا الشوط، لذا سوف نركّز على الأطباء الذين عملوا بمعية صلاح الدين، أو الذين كلفوا من قبله للعمل في المستشفيات، وهؤلاء مضافون إلى من ذكروا سابقًا.

حكيم الزمان عبد المنعم الجلياني[١٤]: هو حكيم الزمان أبو الفضل عبد المنعم بن عمر بن عبد الله الغساني الأندلسي الجلياني. كان علامة زمانه في صناعة الطب والكحل (طب العيون)، أتى من الأندلس، وأقام بدمشق إلى حين وفاته، وعمّر طويلاً. وكانت له دكان في اللبادين لصناعة الطب. وكان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب يرى له ويحترمه. وصنّفَ له كتبًا، وكان له منه الإحسان الكثير. توفي في دمشق بعد سنة ستمائة (لم يذكر في أيّ سنة).

أبو زكريا يحيى البياسي[١٥]: هو أمين الدين أبو زكريا يحيى بن إسماعيل الأندلسي البياسي من الفضلاء المشهورين والعلماء المذكورين، قد أتقن الصناعة الطبيّة، وصل من المغرب إلى ديار مصر، وأقام بالقاهرة مدّة، ثمّ توجّه إلى دمشق، وقطن بها. وقرأ على مهذب الدين بن النقاش البغدادي، وكتب بخط يده كتبًا كثيرة جدًّا في الطب وغيره. وخدم الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب بصناعة الطب، وبقي مقيمًا في دمشق إلى أن توفي رحمه الله.

ابن ميمون: هو أبو عمر بن ميمون القرطبي. ولد في قرطبة سنة ٥٢٩هـ/١١٣٤م من عائلة يهوديّة، وتتلمذ في المرية على ابن رشد، وابن باجة، وقرأ القرآن، وكتب اللغة، والفقه المالكي، وحفظ آيات من القرآن الكريم، وقيل إنّه تأثر بها، وأسلم عليها، كما قيل إنّه أسلم مكرهًا، ثم نزح إلى فاس، ومنها إلى فلسطين، التي كانت بيد الصليبيين يومها، وبعدها نزح إلى مصر، وتوطن في القاهرة، واحترف الطب، ودخل في خدمة صلاح الدين الأيوبي، وصار طبيبه وجليسه. كما صار رئيس الطائفة اليهودية بالقاهرة، وعيّنه الملك الأفضل طبيبًا له.

اشتُهر بالفلسفة أكثر مما عرف بالطب، وتوفي سنة ٦٠١هـ/١٢٠٤م. له مؤلفات عديدة منها، المختصرات، وهي تلخيص الكتب الستة عشر لجالينوس، شرح فصول أبقراط، فصول موسى في الطب، الرسالة الأفضليّة، وتبحث في الحالات النفسيّة وتقويتها[١٦].

موفق الدين بن المطران: هو الحكيم العالم موفق الدين أبو نصر أسعد بن أبي الفتح إلياس بن جرجيس المطران. كان مولده ومنشؤه بدمشق، وكان أبوه أيضًا طبيبًا متقدّمًا جوالاً. وكان موفق الدين بن المطران كثير الاشتغال، وله تصانيف تدل على فضله في صناعة الطب، وفي غيرها من العلوم، وخدم بصناعة الطب الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، وكان رفيع المنزلة عنده. وكان نصرانيًّا، فأسلم وحسن إسلامه. وقد درس عليه الكثير إلا أنّ أجلهم كان مهذب الدين عبد الرحيم الدخوار، وكان ابن المطران بالبيمارستان الكبير؛ الذي أنشأه نور الدين زنكي (في دمشق) يعالج المرضى المقيمين به، توفي سنة ٥٨٦هـ/١١٩١م بدمشق[١٧].

أبو منصور النصراني: كان طبيبًا عالمًا حسن المعالجة والمداواة، وبقي في خدمة صلاح الدين مدّة، وله تردد على دوره[١٨].

أبو الفرج النصراني: كان طبيبًا فاضلاً بصناعة الطب، حسن العلاج متميّزًا في زمانه، وخدم بصناعة الطب الملك صلاح الدين يوسف ابن أيوب، وكان يحترمه ويرى له[19].

الشريف الكحّال: هو برهان الدين أبو الفضل سليمان، أصله من مصر، وانتقل إلى الشام، وخدم بصناعة الكحل السلطان الملك الناصر صلاح الدين إلى أن توفي رحمه الله[20].

أبو النجم أبو غالب بن فهد بن منصور النصراني: كان جيد المعرفة بصناعة الطب.

وخدم بصناعة الطب الملك الناصر صلاح الدين، وحظي عنده، وكان مكينًا في الدولة، وبقي في خدمته مدة، وكان يتردد إلى دوره، ويعالجهم مع جملة الأطباء. توفي أبو النجم النصراني بدمشق في سنة ٥٩٩هـ/١٢٠٢م، وله ولد طبيب، وله من الكتب كتاب الموجز في الطب[21].

عبد اللطيف البغدادي (٥٥٧-٦٢٩هـ/١١٦٢-١٢٣١م): موفق الدين عبد اللطيف البغدادي المعروف بابن اللباد، الطبيب السائح الفيلسوف العربي. موصلي الأصل، ولد ببغداد، وبعد أن أكمل علومه فيها ذهب إلى الموصل ثم إلى دمشق، واجتمع بعلمائها وناظرهم، ثمّ توجّه إلى القدس، ومنها إلى عكا، حيث كان صلاح الدين يتهيأ لاسترجاعها. ولم يحظ بمقابلة صلاح الدين الذي كان مشغولاً بمحاربة الفرنج، فتوجّه إلى القاهرة، واجتمع بعلمائها وأخذ يقرئ الناس الطب في الجامع الأزهر. وعندما علم أنّ صلاح الدين قد هادن الفرنج عاد إلى القدس.

يقول عبد اللطيف البغدادي: «وتوجهت إلى القدس فرأيتُ ملكًا عظيمًا يملأ العين روعة، والقلوب محبّة... وأول ليل حضرته، وجدت مجلسًا حافلاً بأهل العلم، يتذاكرون في أصناف العلوم، وهو يحسن الاستماع والمشاركة... فكتب لي صلاح الدين بثلاثين دينارًا في كل شهر على ديوان الجامع بدمشق، وأطلق أولاده رواتب حتى تقرر لي في كل شهر مائة دينار».

ثم عاد إلى دمشق، وشرع في التدريس والاشتغال بالطب، وكان يأتيه خلق كثير يشتغلون عليه، وتميز في صناعة الطب في دمشق، صنف في هذا الفن كتبًا كثيرة. وبعد جولة في بلاد الروم استقر في حلب، واشتغل فيها بتدريس الطب وممارسة صناعتة. ثم خطر له أن يحج، ويجعل طريقه على بغداد... ولما وصل بغداد مرض، وتوفي في بغداد رحمه الله سنة ٦٢٩هـ/١٢٣١م.

اشتهر بإعلان آرائه المخالفة لجالينوس وغيره ممن سبقوه من الأطباء العرب. وله مؤلفات في علوم متعددة. ومن كتبه في الطب: مقال في الحواس، كتاب الإفادة والاعتبار، الذي أثبت فيه أنّ الفلك الأسفل قطعة واحدة، وليس قطعتين كما كان يعتقد جالينوس والأطباء العرب قبل البغدادي[22].

٣- أطباء أمراء بني أيوب عصر ما بعد صلاح الدين: وسار بقية أمراء بني أيوب على خطى صلاح الدين في إكرام الأطباء ورعايتهم، فبرز عدد لا بأس به، منهم على سبيل المثال، وليس الحصر:

فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن عبد الرحمن بن عبد الستار الأنصاري: من بين أطباء حلب، كان أوحد زمانه في الحكمة، ولد في ماردين، وكان في خدمة نجم الدين أرتق، ثمّ انتقل إلى دمشق سنة ٥٨٧هـ/١١٩٠م، ومكث فيها إلى سنة ٥٩٠هـ، ثم

توجه إلى ماردين، وفي طريقه أرسل إليه الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين فحضر عنده وأعجبه كلامه، فطلب أن يقيم عنده، وأطلق له مالاً كثيرًا، وأنعم عليه، وبقي في خدمته مدة سنتين، ثم سافر إلى ماردين، وتوفي فيها سنة ٥٩٤هـ/١١٩٧م[٢٣].

شمس الدين أبو عبد الله بن عيدان بن عبد الواحد، ابن اللبودي: علاّمة وقته، وأفضل أهل زمانه في العلوم الحكمية، وفي علم الطب، فقد خدم في دولة الملك الظاهر بحلب إلى حين وفاة الظاهر سنة ٦١٣هـ/١٢١٦م. فرحل إلى دمشق، وأقام بها يدرّس الطب إلى أن مات سنة ٦٢١هـ/١٢٢٤م[٢٤].

يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي: نزيل حلب، وهو يعرف في سبتة بابن سمعون (جده العاشر)، كان طبيبًا من أهل فاس في المغرب، قرأ الحكمة في بلاده، ارتحل إلى مصر، واجتمع بموسى بن ميمون، وقرأ عليه، ثم رحل إلى الشام، واستقر في حلب، وخدم في أطباء الخلص في الدولة الظاهرية بحلب، وتوفي في حلب سنة ٦٢٣هـ/١٢٢٦م[٢٥].

موفق الدين عبد السلام: قد جمع بين الصناعة الطبيّة والعلوم الحكمية والأخلاق، أصله من بلد حماة، وأقام بدمشق، وسافر إلى حلب، وتزود بالعلم، وخدم الملك الناصر يوسف ابن الملك العزيز، وأقام عنده إلى أن تملك دمشق، فاصطحبه معه، وعندما قصد التتار دمشق خرج منها إلى مصر، كما خدم الملك المنصور صاحب حماة، وأقام عنده[٢٦].

زين الدين سليمان بن المؤيد الحافظي: كان له باع في صناعة الطب، وخدم فيها الملك الحافظ صاحب قلعة جعبر، ثم انتقل إلى حلب في عهد الملك الناصر عبد العزيز، وخرج معه إلى دمشق عندما ملكها، فتمكن في دولته بفضل إلمامه ومعرفته في الطب، وإليه يرجع أمر تطبيب الأمراء والجند، وبقي في خدمة الملك الناصر إلى أن غزا التتار دمشق، فكان رسول الناصر إلى ملكهم هولاكو، وبقي بدمشق إلى أن التحق في خدمة التتار فارًّا من المسلمين على عهد قطز[٢٧].

سيف الدين أبو الحسن الآمدي: خدم دولة الملك المنصور بن المظفر، وكانت له معرفة بالعلوم الحكميّة والمذاهب الشرعيّة، والمبادئ الطبيّة، وأقام في حماة إلى وفاة الملك المنصور سنة ٦١٧هـ/١٢٢٠م، وتوجّه منها إلى دمشق، وبقي فيها إلى أن مات سنة ٦٣١هـ[٢٨].

الصاحب نجم الدين أبو زكريا بن الحكم اللبودي: كان فريدًا في صناعة الطب، خدم الملك المنصور إبراهيم بن الملك المجاهد بن شيركوه في حمص، ولازم خدمته، وكان يعتمد عليه في صناعة الطب إلى أن توفي المنصور سنة ٦٤٣هـ/١٢٤٦م، فخرج من حمص إلى مصر، وأقام في خدمة الملك الصالح نجم الدين أيوب، ثم توجّه إلى الشام، وذكر له ابن أبي أصيبعة ٢٥ كتابًا، منها مختصر الكليات من كتاب القانون لابن سينا، ومختصر المسائل لحنين بن إسحق[٢٩].

سديد بن رقيقة أبو الثناء محمود بن عمر الشيباني(٥٦٤ -٦٣٥هـ): مارس مهنة الطب على عهد بني أيوب متنقلاً بين ملوك الجزيرة ودمشق، خدم الملك نور الدين بن أرتق، ثم انتقل إلى خدمة الملك المنصور محمد صاحب حماة، ثمّ سافر إلى خلاط لمعالجة الملك الأوحد نجم الدين أيوب ابن الملك العادل،وأقام يعالجه لعلّة فيه إلى أن توفي،

فرحل عنها إلى دمشق، وأقام بخدمة الملك الأشرف، ولم يزل في خدمته إلى وفاته سنة ٦٣٣هـ[٣٠].

صدقة السامري: من أطباء الملك الأشرف في بلاد الجزيرة (الشرق)، بقي معه سنتين إلى أن توفي في حران سنة ٦٢٠هـ/١٢٢٣م، وكان يكرمه ويحترمه[٣١].

ثانيًا: المستشفيات في البلاد العربية التي كانت على علاقة بالحروب الصليبية:

لم تخل مدينة من المدن في طول البلاد العربية والإسلامية وعرضها في تلك الحقب من مستشفى، نذكر فيما يأتي أشهر المستشفيات في البلاد العربية التي كانت مسرحًا للحروب الصليبيّة، على سبيل المثال لا الحصر[٣٢]:

أ- مستشفيات مصر:

١- **البيمارستان العتيق (بيمارستان أحمد بن طولون):** أنشأه سنة ٢٥٩هـ/٨٧٢م، وقيل ٢٦١هـ. وقد شاهده ابن جبير عند دخوله مصر سنة ٥٧٨هـ/١١٨٢م.

٢- **البيمارستان الناصري أو الصلاحي:** في سنة ٥٧٧هـ/١١٨١م أمر السلطان صلاح الدين ببنائه، وبقي يعمل مدة طويلة، فقد شاهده القلقشندي (المتوفى سنة ٨٢١هـ/١٤١٨م).

٣- **البيمارستان الكبير المنصوري (دار الشفاء):** شرع ببنائه الملك المنصور سيف الدين قلاوون سنة ٦٨٣هـ/١٢٨٤م. وبقي البيمارستان يعمل حتى منتصف القرن التاسع عشر، ومن ثمّ اضمحل، ثمّ طوّر، وجعل مستشفى لأمراض العيون في القرن العشرين.

٤- **بيمارستان الفسطاط:** بناه صلاح الدين الأيوبي.

٥- **بيمارستان الإسكندرية:** بناه صلاح الدين الأيوبي.

ب- مستشفيات العراق:

هناك عدد من المستشفيات بنيت في وقت مبكر في بغداد، لم يذكر لنا المؤرخون تواريخ زوالها، لذلك سوف نتجاوزها، ونذكر بعض المستشفيات التي كانت موجودة في تلك المدّة:

١- **البيمارستان العضدي:** افتتحه عضد الدولة ابن بويه في الجانب الغربي من بغداد سنة ٣٧٢هـ/٩٨٢م، وذكره ابن جبير عند دخوله بغداد سنة ٥٨٠هـ/١١٨٤م.

٢- **بيمارستان الموصل:** بناه مجاهد الدين قيماز سنة ٥٧٢هـ/١١٧٦م، وذكره ابن جبير عند زيارته الموصل سنة ٥٨٠هـ/١١٨٤م.

٣- **بيمارستان واسط:** أنشأه مؤيد الملك أبو علي الحسن بن الحسن الرخمي سنة ٤١٣هـ/١٠٢٢م.

ج- بيمارستانات الشام:

١- **البيمارستان الصغير بدمشق:** وهو أقدم من البيمارستان النوري.

٢- **البيمارستان الكبير النوري:** بناه نور الدين محمود زنكي سنة ٥٤٩هـ/١١٥٤م. وقد دخل ابن جبير دمشق سنة ٥٨٠هـ/١١٨٤م، وقال إنّ بها مارستانين أحدهما قديم والثاني حديث.

٣- **بيمارستان أنطاكية:** بناه ابن بطلان سنة٤٥٥هـ/١٠٦٣م.

٤- **البيمارستان النوري في حلب:** بناه نور الدين زنكي، ثم عمر صلاح الدين فيه قاعة النساء.

٥- **بيمارستان القدس:** لما فتح صلاح الدين

القدس سنة ٥٨٣هـ/١١٨٧م جعل إحدى الكنائس مارستانا. وبقي لحين تهدمه سنه ٨٦٢هـ/ ١٤٥٨م، نتيجة زلزال.

٦- **بيمارستان عكا في سنة ٥٨٣هـ/١١٨٧م:** لما فتح صلاح الدين عكا جعل دار الأسقف مارستانا.

٧- **بيمارستان حماة:** ذكره ابن جبير عند دخوله المدينة سنة ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م.

٨- **بيمارستان حمص:** بناه الملك المجاهد أسد الدين شيركوه.

٩- **بيمارستان صفر:** عمره الأمير تنكز نائب دمشق في زمن السلطان الملك الناصر محمد ابن قلاوون.

١٠- **بيمارستان الصالحية أو القيمري:** أنشأه الأمير سيف الدين أبو الحسن علي القيمري (كانت وفاته سنة٦٥٣هـ/١٢٥٥م) بسفح قاسيون بالصالحية.

القسم الثالث: الأدلة على انتقال الطب العربي إلى الغرب من خلال الحروب الصليبيّة:

أولاً- مساهمة الأطباء العرب والمسلمين العاملين مع الصليبيين في نقل الطب العربي:

من المعروف أنّ نصارى الشرق - غير الصليبيين - قد انضموا إلى هؤلاء النصارى الذين كانوا يعيشون بالمشرق تحت السيادة الإسلامية. وكان هؤلاء النصارى «يؤلفون أغلب الأطباء والصيادلة في الجيش والمعسكرات الصليبيّة، كما كانوا يضطلعون بأعباء الترجمة في مختلف الدواوين»[٣٣]. واتخذ أمراء الفرنجة أطباء من نصارى العرب، فعلى سبيل المثال كان لعموري (عطريق الأول) طبيب اسمه ابن داؤد، وحذا حذوه كثيرون من كبار الفرنجة[٣٤].

ولمّا مرض الملك الإنكليزي (ريتشارد قلب الأسد) أكبر خصوم صلاح الدين بعث إليه صلاح الدين طبيبه الخاص لمعالجته، ورفه عنه بأن أرسل إليه الفواكة والثلج[٣٥].

ومما لا شك فيه أن جهل الأطباء الفرنج في الطب دفعهم إلى أن يلجؤوا إلى الأطباء العرب، ولم يكن ذلك لأنّ في الشرق أمراضًا لا علم لأطبائهم بها فحسب، بل لأنّ أطباءهم كانوا متخلفين عن زملائهم العرب بعدّة قرون.

وبذلك تسنى لأولئك الصليبيين الاطلاع، وتعلم أساليب الطب والمعالجة من الأطباء العرب النصارى والمسلمين، فعكف بعضهم على تعلم العربية لترجمة الكتب الطبية العربية إلى اللاتينية، الأمر الذي أتاح لغيرهم في أوربا دراسة تلك الكتب،والقيام بتطبيق ما جاء فيها.

ثانيًا: مساهمة المرضى والأطباء من المحاربين الفرنج العائدين إلى أوربا:

لقد ساهم المرضى والأطباء من المحاربين العائدين في نقل كثير من بدائع الفكر ومقومات الصنعة الطبية العربية إلى الغرب، وكانت المحطة الرئيسة لهم لدى العودة مدينة ساليرنو، حيث أفاد ذلك في رفع عملية التقدّم الطبّي في مدرستها ومستشفاها، وأطبائها، ومن ثم انعكس ذلك على النهضة الطبية في أوربا.

ثالثًا: رحلات الأطباء الغربيين إلى البلاد العربية:

لقد قام الأوربيون في مدد متعددة من الحروب الصليبيّة برحلات إلى المشرق العربي للبحث عن المعرفة، إلا أنّ تاريخ هذه الرحلات لم تتم دراسته بشكل موسّع بعد، وأن النزر الذي عرفناه من أخبارهم أدّى بنا إلى العثور على واحد فقط هو:

دلائل على انتقال الطب العربي إلى الغرب خلال الحروب الصليبيّة

اسطيفان البيزاوي (الأنطاكي):

Stephanus d Antioche = Stephanus de pisa

«الذي ولد في بيزا، وأقام في سوريا في حدود سنة ١١٢٧م، ونال ثقافته في ساليرنو وصقلية، ثم رحل إلى أنطاكية»[٣٦].

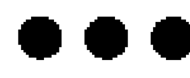
«وقد اشتهر بترجمته الجيدة تمامًا، والاقتراب كثيرًا إلى النصّ الأصلي من ترجمة قسطنطين الأفريقي، للكتاب الملكي (كامل الصناعة الطبيّة) لعلي بن العباس المجوسي، وقد أضاف إليها كشافًا يونانيًّا، عربيًّا، لاتينيًّا، للمصطلحات الفنيّة التي استعملها ديسقوريدس، والراجح أيضًا أنّ استيفان هذا هو مؤلف كتاب Demodo Medendi»[٣٧].

رابعًا: قيام الفرنج ببناء المستشفيات على غرار المستشفيات العربية:

في الوقت الذي كان فيه في كل مدينة عربيّة – كما ذكرنا سابقًا- مستشفى متطور متكامل «يذكر مؤلف أوربي أنه لم يكن لدى الصليبيين غير مستشفى فرسان القديس يوحنّا في القدس»[٣٨].

ومن أجل إعطاء صورة عن المستشفيات لدى الإفرنج في أوربا خلال الحروب الصليبيّة ننقل قولاً لمايرهوف، حيث يقول: «ولنا أن نميل إلى الاعتقاد بأنّ الفضل في بناء مستشفيات أوربا خلال القرن الثالث عشر، تلك المستشفيات التي خرجت من احتكار رجال الدين، إنما يعود بعضه إلى تأثير الحروب الصليبيّة. لقد كانت تقليدًا بلا ريب للبيمارستانات التي أنشأها معاصرهم السلجوقي الملك نور الدين زنكي في دمشق، وسلطان المماليك في القاهرة (المنصور قلاوون)، وقد بقي المستشفى مثارًا لإعجاب السيّاح الأوربيين في القرون التي تلت...وأسس البابا (أنوسنت) الثالث في روما في مفتتح القرن الثالث عشر مستشفى القديس (سبيريتو)، وسرعان ما انتشرت شبكة من المستشفيات أمثاله في غربي أوربا. فالمستشفى والملجأ المسمّى (لكانز فان) أسسه (لويس التاسع) في باريس بعد عودته مقهورًا من حملته الصليبيّة (١٢٥٤-١٢٦٠م)، وكان قد خصّص بالأصل لإيواء ثلاثمائة أعمى فقير، ثم ألحق به مستشفى لأمراض العين، وهو يعدّ الآن من أكبر مستشفيات عاصمة فرنسا»[٣٩].

وهكذا فما كاد الصليبيون يصلون إلى أوطانهم، ويلملمون شملهم، وينقهون من أتعابهم وجراحاتهم، حتى التفتوا إلى نشر ما تعلموه من العرب بين مواطنيهم في كل الأمور التي لها علاقة بصحة الفرد والمجتمع. ■



الحواشي

١. التاريخ الإسلامي وأثره في الفكر التاريخي الأوربي:٥.
٢. الإسناد الطبي في الجيوش العربية الإسلامية:١٨١.
٣. انتقال الطب إلى الغرب، ومعابره وتأثيره:٦٦-٦٧.
٤. العلوم والطب جزء من كتاب تراث الإسلام:٥٠٠.
٥. الاعتبار:١٣٢- ١٣٣.
٦. شمس العرب تسطع على الغرب:٢١٦-٢١٧.
٧. المصدر نفسه:١٣٧-١٣٨.
٨. المصدر نفسه: ٢١٨-٢٢٠.
٩. الإسناد الطبي في الجيوش العربية الإسلامية:١٨٢.
١٠. الدور السياسي للعلماء المسلمين إبان الحروب الصليبيّة:٦٨.
١١. عيون الأنباء في طبقات الأطباء:٣/ ٢٦٥ -٢٦٧.
١٢. المصدر نفسه:٣/٣١٦-٣٢٠.
١٣. المصدر نفسه:٢/١٨١-١٨٢.

١٤. المصدر نفسه:٣١٦/٣-٣٢٠.

١٥. المصدر نفسه:٢٦٨/٣.

١٦. الطب عند العرب والمسلمين:٨٨، مختصر تاريخ الطب العربي:٥٤/٢ -٦٠.

١٧. عيون الأنباء:٢٩٨/٣.

١٨. المصدر نفسه:٣٠١/٣.

١٩. المصدر نفسه:٣٠١/٣.

٢٠. المصدر نفسه:٣/ ٢٩٩.

٢١. المصدر نفسه:٣٠٠/٣.

٢٢. الطب عند العرب والمسلمين:٣٥.

٢٣. عيون الأنباء:٢٩٩/٣ -٣٠٠.

٢٤. المصدر نفسه:٣٠٢/٣.

٢٥. تاريخ الحكماء:٣٩٣.

٢٦. عيون الأنباء:٤٣٠/٣.

٢٧. المصدر نفسه:٣١٠/٣.

٢٨. المصدر نفسه:٢٨٥/٣.

٢٩. المصدر نفسه:٣٠٣/٣-٣١٠.

٣٠. المصدر نفسه:٣٦٠/٣.

٣١. المصدر نفسه:٢٧٧/٣.

٣٢. للمزيد من المعلومات يراجع تاريخ البيمارستانات في الإسلام.

٣٣. الحروب الصليبية في المشرق والمغرب: ١٦٢.

٣٤. في الطب والأقرباذين: ٢٨٥.

٣٥. النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية:١٥٨.

٣٦. الطب العراقي: ٢٥٨.

٣٧. العلم عند العرب:٤٤٠-٤٤١.

٣٨. تأثير الطب العربي في الطب الأوربي، مجلة المجمع العراق: مج٣٢/ج١٩٢/٣.

٣٩. العلوم والطب:٥٠٠.

المصادر والمراجع

١- **أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية**، للدكتور محمد كامل حسين.

٢- **الإسناد الطبي في الجيوش العربية الإسلامية**، للدكتور راجي عباس التكريتي، دائرة الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٤م.

٣- **الاعتبار**، لأسامة بن منقذ، تح. فيليب حتي، جامعة برنستون، أمريكا، ١٩٣٠.

٤- **انتقال الطب العربي إلى الغرب**، معابره وتأثيره، للدكتور محمود الحاج قاسم محمد، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٩م.

٥- **تأثير الطب العربي في الطب الأوربي**، لمحمود الجليلي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج٣٢/ج٣-٤، بغداد.

٦- **التاريخ الإسلامي وأثره في الفكر التاريخي الأوربي**، للدكتور جمال الدين الشيال، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٩م.

٧- **تاريخ البيمارستانات في الإسلام**، للدكتور أحمد عيسى، ط٢، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨١م.

٨- **تاريخ الحكماء**، للقفطي، علي بن يوسف، مكتبة المثنى، بغداد، بالأوفست عن طبعة لايبزك، ١٩٠٣م.

٩- **تراث الإسلام**، لماكس مايرهوف، بإشراف توماس أرنولد، تر. جرجيس فتح الله، ط٢، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٢م.

١٠- **الحروب الصليبية في المشرق والمغرب**، لمحمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ١٩٨٢م.

١١- **الدور السياسي للعلماء المسلمين إبان الحروب الصليبية**، لسلطان جبر سلطان، رسالة دكتوراه، جامعة الموصل، ١٩٩٩م.

١٢- **شمس العرب تسطع على الغرب**، لزيغريد هونكة، تر. فاروق بيضون، وكمال دسوقي، ط١، المكتب التجاري، بيروت، ١٩٦٤م.

١٣- **الطب العراقي**، لعبد الحميد العلوجي، مطبعة سعد، بغداد، ١٩٦٧م.

١٤- **الطب عند العرب والمسلمين، تاريخ ومساهمات**، للدكتور محمود الحاج قاسم محمد، الدار السعودية للنشر، جدة، ١٩٨٧م.

١٥- **العلم عند العرب**، لألدوميلي، تر. عبد الحليم النجار، ومحمد يوسف، القاهرة، ١٩٦٢م.

١٦- **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، لابن أبي أصيبعة، دار الفكر، بيروت، ١٩٥٦م.

١٧- **مختصر تاريخ الطب العربي**، للدكتور كمال السامرائي، وزارة الثقافة العراقية، بغداد، ١٩٨٥م.

١٨- **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**، لبهاء الدين ابن شداد، تح.د. جمال الشيال، ط١، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤م.

حال الرياضيات في أوربا
قبل أن تصل إليها
علوم الحضارة الإسلامية

الأستاذ/ أحمد محمد جواد محسن
دمشق - سوريا

إن أول خطوة لولوج عالم الرياضيات وتحبيبه لعامة الناس البحث عن طرائق ووسائل تجعله أكثر ارتباطًا بحياتهم. وأحدها النظر إلى الماضي؛ لرؤية كيف انبثقت الرياضيات وتطورت وتوقفت في الثقافات المختلفة ولماذا، ومن هذا المنطلق نحاول بهذه الدراسة، أن نبيّن حال الرياضيات في أوربا الغربية (ما عدا الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا)، في المدة من ٥٠٠م إلى ١٠٠٠م تقريبًا؛ أي قبل أن تصل إليها علوم الحضارة الإسلامية، وتحديدًا من سقوط روما عام ٤٧٨م، حتى بدء تيقظ أوربا على عهد البابا سلفستر الثاني؛ أي زمن العالم الفرنسي جربير (Gerbert) (٩٥٠-١٠٠٣م)، وقد كان من بين أوائل الشخصيات الشهيرة التي قامت برحلة دراسية إلى الأندلس في ذلك الزمن، وكان لعلوم العرب وبخاصة الرياضية منها، أثر كبير في ثقافته. ويعدّ أول عالم مسيحي عرف أوربا على الأرقام العربية الأندلسية[١] (الغبارية). ويطلق على هذه المدة من العصور الوسطى، القرون المظلمة، بما يحيط بها من ركود علمي وانحطاط فكري، على الرغم من محاولات شارلمان (٧٦٨-٨١٤م) الاهتمام بالعلم والعلماء، لكنها باءت بالإخفاق بعد وفاته. ولا بد أن نشير هنا إلى أنّ هذه الدراسة ليست دراسة تاريخيّة فحسب، بل إنها محاولة لتعرف المؤثرات أو المعوقات التي أدّت إلى هذا الخمود الفكري والعلمي، الذي لا يخص الرياضيات وحدها، بل مجالات معرفية أخرى.

الحال العامة للتعليم:

كان تعليم الرياضيات في معظمه في مدة العصور المظلمة مستندًا إلى التراث القديم (الروماني والإغريقي)، وكان محتواه مختصرًا وموجزًا، وفي هذا يقول تاتون[٢]: ففي مطلع القرون الوسطى كان تعليم الحساب في أوربا الغربية متخلفًا جدًّا. ويقول أيضًا[٣]: إنّ الدراسات العلميّة الأوليّة كانت تجرى في بعض المدارس التابعة للكنائس (تورس ريمس، شارتر، باريس)، حيث كان التعليم محددًا بالطريقة الرومانية. وكان

الذي يقوم بإجراء هذه الدروس، التي تعد بدائية، الرهبان. بيد أنّ هؤلاء الرهبان كانوا، على العموم، قد انصرفوا عن العالم إلى الكنيسة، فلم تكن علومهم لتعدوا استعمال المعداد (Abacus)، ومسك الدفاتر، ومعرفة القواعد، التي بها يعين تاريخ عيد الفصح وبقية الاحتفالات الكنسية، في حين اندثرت تقريبًا دراسة العلم اليوناني والإسكندري، حتى وصف بعضهم المدة من ٥٠٠ حتى ١٠٠٠م بأنها كانت بالنسبة للعلوم عصر وضع التقويم المسيحي فحسب[٤]. وقد اقتصرت الأعمال في مجال الرياضيات على بعض مؤلفات الكاتب اللاتيني بويس (Boece)، وهي تعكس هذه المرحلة من الانحطاط، وتشكل الإنتاج الوحيد الذي انتقل إلى الغرب من الحضارة الرومانيّة، وهذه المؤلفات كانت تشكل حتى القرن الثاني عشر أسس تعليم الرياضيات في بلدان الغرب المسيحيّة[٥]. ولكن بوثيوس (بويس) لم يكن هو الوحيد في تلك المدة، بل جاء بعده آخرون، لكن لم يكن نشاطهم ليعدو التجميع والتقليد والمحاكاة والحفظ على ما وصل إليهم من علوم بوثيوس[٦].

نظام الترقيم:

لقد استعمل الغرب في القرون الوسطى نظام الترقيم الروماني، والأرقام الرومانية كانت في الأصل خطوطًا عمودية يُصفّ بعضها بجوار بعض؛ لترمز إلى الأعداد... وتوحدت كل عشرة خطوط، وحلّ محلها الرمز X، وأصبحت الخمسة تكتب بهذا الشكل V بعد أن حل نصف الرمز X محلها، وعلى مر الزمن اتخذت هذه الرموز شكل الحروف الأبجدية[٧]. وقد أُدخلت تعديلات عديدة على هذا النظام من أجل تسهيله، فلتجنب تكرار الرمز نفسه أربع مرات تم الاتفاق على أنّ كل رمز يوضع على يسار الرمز ذات القيمة الكبرى يطرح منه، وإذا وضع على اليمين يضاف إليه... لكن الرومان أنفسهم لم يستخدموا هذه الطريقة بشكل منهجي. فالرمز الكبير عندهم كان يمثل ١٠٠٠، وتطبيق الطريقة البسيطة لا يتيح لهم إلا كتابة الأعداد حتى ٥٠٠٠. وبالنسبة للأعداد الكبرى تم الاتفاق على أنّ كل عدد يوجد فوقه خط أو يسبقه الحرف M (الذي يرمز للعدد ١٠٠٠) يعدّ في منزلة الآلاف، أو كل عدد فوقه خطان يمثل الملايين، وهناك اتفاقات أخرى تتداخل أيضًا...أضف إلى ذلك أن الترقيم الروماني له طابع الجمود، ويتطلب بالنسبة للعمليات استخدام لوحات للحساب أو عدادات، فالأرقام الرومانية هي بالأحرى إيجازات اصطلاحية للتعبير عن حسابات جرت أكثر منها رموزًا تتلاءم مع الحساب[٨]. إذًا، وعلى الرغم من كل هذه التعديلات، بقيت الأعداد الكبيرة تواجه صعوبة بالغة في كتابتها، كما أنّ إجراء العمليات الحسابية كان معقدًا جدًا باستخدام هذه الأرقام.

الحساب:

كان تعليم الحساب في القرون الوسطى في أوربا الغربية متخلفًا جدًا، ومختصرًا موجزًا، يتضمن المبادئ الأوليّة للحساب، ولم يتجاوز العمليات الحسابيّة، التي تخدم أغراض عملية فحسب، حيث كانت حسابات رجال الأعمال، ورسم خرائط للسماء. أضف إلى ذلك أنّ المؤلفات في هذا المجال لها أغراض ثلاثة، كما يقول ديورانت[٩]: خدمة التجار، وإمساك حسابات رجال الأعمال، ورسم خرائط للسماء، أضف إلى ذلك أنّ المؤلفات في هذا المجال كانت محدودة، وأوليّة، ومستندة إلى الإرث الروماني واليوناني. وسنذكر أهمها.

فالكتاب الأساسي في هذه المدة، كما يقول تاتون[10]: هو «الحساب» للمؤلف اللاتيني بويس (القرن الخامس الميلادي). ويطلق عليه بوثيوس (Boethius)، وهو مجرد تصحيح بسيط لكتاب نيكوماك (نيكوماخوس اليوناني) الرديء «مدخل إلى الرياضيات». ومع هذا لم يكن في هذا الكتاب أصالة، ولكنه كان كافيًا لما يتطلبه التدريس في بعض الأديرة الخاصّة، التي تقدمت في دراسة الرياضيات البسيطة آنذاك[11]. ونشر (كاسيودوروس) (Cassiodorus) نحو ٤٧٠-٥٦٤م)، كتابًا تطرّق فيه إلى الحساب وموضوعات أخرى. وكان يعد من بين الكتب المهمة في القرون الوسطى، لكن سميث يقول عنه: «لا أدل على انحطاط مستوى المعرفة آنذاك من شيوع استعمال مثل هذا الكتاب في التدريس»[12]. ثم جاء بعد ذلك ايزودوروس (Isidorus) (نحو ٥٧٠-٦٣٦م)، أسقف أشبيلية، بدائرة معارفه «الأصول Origines»... التي شمل جزؤها الثالث الحساب. بيد أنه يعطي فيها تعريفات للمصطلحات الفنيّة من غير شرح لطرق الحساب المتبعة. ولا يزيد الحساب فيها على مختصر لكتاب بوثيوس، وفيما عدا ذلك ففائدتها العمليّة أشد ضآلة من تلك، على الرغم من كون المؤلف أعلم أهل زمانه، والمجموعة كلّها ضحلة حافلة بالادعاء[13].

وفي إنكلترا وضع الكنائسي بيدا (٦٧٣-٧٣٥م) (Bede)، كتابه لوكيلا برجستوم (Loquela per Gestum)، الذي بقي أساس الحساب العددي في الغرب[14]. وله أيضًا مقالات في حساب تاريخ عيد الفصح والمناسبات الدينيّة، وكانت هذه المسائل المهمّة داخلة ضمن مناهج تدريس الرهبان للحاجة إليها. وله رسائل أيضًا يصف فيها الحساب بالأصابع[15]. أما الكنائسي الإنكليزي الآخر الكوين (Alcuin) (٧٣٥-٨٠٤م)، فقد كتب في الحساب... استند في أكثرها إلى ما تعلمه في روما. وقد أقحم نظرية الأعداد في اللاهوت... كما نسبت إليه مجموعة تضم عددًا كبيرًا من المسائل والأحاجي، كمسألة الأنابيب والحوض القديمة: «إذا عرف الوقت المطلوب لملء حوض بعدد من الأنابيب كلاً على انفراد، فما الوقت الذي تملأ به الأنابيبُ الحوضَ. مجتمعة؟». وهذه المسألة وجدت قبلاً عند هيرون الإسكندري، وفي ملاحم الإغريق ومؤلفات الهند. وكذلك مسألة تفسير الوصيّة لتوأمين، وهي كما عند الرومان. ومسألة الذئب والعنزة والكرنب المراد نقلها عبر النهر بقارب يحمل واحدًا منها فقط إلى جانب صاحب القارب، بحيث لا تأكل العنزة الكرنب، ولا يأكل الذئب العنزة[16]. وبالمعنى نفسه وردت هذه المسألة بصورة أخرى. وهي نقل أزواج ثلاثة ونسائهم... الغيورين والشبقين بآن واحد، الذين يجب عليهم قطع نهر بوساطة قارب يتسع فقط لشخصين[17]. غير أنّ كل هذه المسائل لا تتطلب سوى عمليّات حسابية بسيطة، وقد جمع أكثرَها مصادرُ رومانية[18].

ومما سبق يتضح أنّ كل هذه المؤلفات لم تشكل سوى قاعدة أساسية بسيطة لعلم حساب أولي بدائي.

الهندسة:

لم تكن ثمة هندسة مستوية كاملة في الغرب في أثناء القرون الوسطى، بل كانت هناك نصوص ومقتطفات نادرة وغامضة، دون أيّ براهين، جاءت نتيجة لترجمة أجزاء محدودة من أعمال إقليدس، وعلى الرغم من وجود بعض المؤلفات، في تلك الحقبة، إلا أنها لم تكن تشمل سوى هندسة عملية

مختصرة، أضف إلى ذلك عدم استخدام المصادر المتوافرة على الدرجة الأفضل، لإقليدس وغيره.

فقد أورد جميل الملائكة[١٩] بعض الذين وضعوا كتبًا في الهندسة آنذاك، منهم بوثيوس (Boethius) (٤٧٥هـ-٥٢٤م)، الذي وضع كتابًا في الهندسة عرض فيه بعض مسائل مما ورد في «أصول اقليدس»، ولم يكن في هذا الكتاب أصالة، ولكنه كان كافيًا لما يتطلبه التدريس في بعض الأديرة الخاصّة التي تقدمت في دراسة الرياضيات آنذاك. وكذلك وضع كاسيودوروس كتابًا في الهندسة. واحتوت دائرة معارف ايزدوروس التي تدعى (الأصول Origines) على الهندسة أيضًا . كذلك كتب الكوين (Alcuin) رسائل أولية في الهندسة. وإضافة إلى هذه المؤلفات ثمة مؤلفات أخرى جاءت في موسوعة تاريخ العلوم العربية[٢٠]، حيث تدل الدراسات التي أجريت. بيد أنه قبل القرن الثاني عشر للميلاد لم يتداول العلميون سوى بعض التحديات الاقليدسية النادرة، التي قام بتجميعها نحويون، وعكستها بعض المقاطع من مؤلفات (كاسيودور) (Cassiodore) (ت نحو ٥٨٠) (وهو نفسه الذي ذكرناه سابقًا على الرغم من اختلاف تاريخ وفاته)، أو إيزدورالاسشبيلي (Isidore deseville) (ت نحو ٦٣٦). وليس الكتاب السادس الهندسي لماريتانوس كابللا (Capella Martianus) (ت نحو ٤٧٠) سوى مجموعة غامضة لهذه التحديدات غير المفهومة غالبًا، وهو لا يحتوي إلا على مسألة واحدة من أبسط المسائل. وهي «بناء مثلث متساوي الأضلاع على خط مستقيم معطى». أما القسم الرياضي للمؤلف الروماني Corpus des Agrimensores، فلم تستخدم سوى المعطيات كالقياس المقتضب لمساحة الدائرة، أو قياس حجم الكرة، أما مبرهنة فيثاغورس التي حواها هذا المؤلف فبقيت مجهولة. وما من شك بأنّ بويس (ت نحو ٥٢٤م) قد قام بترجمة إقليدس على الأقل جزئيًّا..ولكن المؤلف المعروف بـ الهندسة I والمنسوب إلى بويس ينتمي جزئيًّا إلى الكتاب الأول من مؤلف Agrimensores، والكتاب الخامس من مؤلف Altercatio، وهو يحتوي على مقتطفات من حساب إقليدس (الكتاب الثاني)، كما أنه يقدم من دون أدنى برهان التحديدات والمصادرات والموضوعات ومعظم القضايا من الكتب الأربعة الأولى من الأصول (الكتاب الثالث والرابع وبداية الكتاب الخامس). ويصح القول نفسه في كتاب الهندسة II المؤلف في لوثارنجيا. ولكن لم يبقَ... إلا القليل من هذه المعرفة بين القرنين التاسع والثاني عشر للميلاد، وهكذا كان اكتشاف الغرب اللاتيني في القرن الثاني عشر للميلاد للترجمات العربية لاقليدس نقطة انطلاق ثورة علميّة.

لقد أولينا إلى الآن اهتمامًا مسهبًا للقضايا التاريخيّة، من أجل وصف حال الرياضيات في أوربا الغربية قبل أن تصل إليها علوم الحضارة الإسلامية، لقد كان ذلك ضروريًّا، لتعرف الأسس التي يمكن أن تساعدنا في تحليل أسباب ركود الرياضيات (والعلوم بصورة عامة)، ومحاولة تشخيص العوامل التي تؤدي إلى التخلف وتعيق التقدم. ومن المؤسف أنّ العديد من كتب الرياضيات لا تركز كثيرًا، سواء على عوامل التخلف أم عوامل النهوض والتقدم، وسوف نبين بعضًا من عوامل ركود الرياضيات في تلك الحقبة، وهي عوامل بالتأكيد لا تخص الرياضيات وحدها.

مؤثرات داخلية في الرياضيات:

ثمة ثلاثة عوامل على الأقل نابعة من الرياضيات نفسها أدّت إلى إعاقة تطورها... وهي رداءة الأرقام الرومانية، وعدم ربط الرياضيات بالتجربة الحيّة، والمبالغة في الاتجاه الشكلي.

فكما وصفنا في البداية الأرقام الرومانية والنظام العددي لديهم، وجدنا أنها قد جعلت كل حساب كتابي غير ممكن عمليًا، ولذلك فقد استخدموا المعداد، ولكنه لم يحل المشكلة أيضًا بسبب صعوبته ومحدوديته. ومن المعروف أنه لا يمكن أن يكون هناك أي تطور في الرياضيات دون علم الأعداد. ولذلك يقول ديورانت[٢١] عن أهمية الأرقام الغبارية (التي نقلها العرب إلى الغرب)، وعن مساوئ الأرقام الرومانية: قد مهدت (الأرقام الغبارية) السبيل إلى تطور يكاد يكون مستحيلاً إذا ظلوا (الأوربيون) يتخذون الحروف القديمة اليونانية والرومانية واليهودية أرقامًا. أما العامل الثاني، فيقول عنه تاتون[٢٢]: إنّ ما يحتاج إليه العلم القديم، ويبدو لنا اليوم كشرط أساسي للمعرفة ربط الحساب بالفيزياء، وربطه بالتجربة الحيّة أيضًا. لذلك كان ثمة ازدراء من الدراسة التجريبيّة للطبيعة. أما العامل الأخير، فهو الشكليّة المبالغ بها (ترى أنّ الرياضيات حسابات محضة فقط، وليس لها أي معنى على الإطلاق، لكنك تصل إلى الجواب الصحيح باتباع قواعد معينة)، فقد أدّت إلى الإخفاق عند الإغريق. فلا تدخل دقّة كاملة في البراهين المنطقية إلا في مدة ركود نسبية للعلم....كل ذلك يفسر من وجهة نظر تاتون[٢٣]. إنّ شعوبًا كانت شبه شكلية مثل البابليين والهنود والعرب قد لعبت دورًا كبيرًا ومهمًّا في تاريخ العلم. لكنها لم تهتم كثيرًا بدقّة البراهين المنطقية التي أوقفت الإغريق عن تأملاتهم (اللانهاية، الأعداد الصماء، مفارقات زينون)، فقاموا (أي هذه الشعوب) بعمليات على الأعداد اللاعقلية (الصماء أو غير النسبية) بوساطة قيم تقريبية.

الاضطرابات السياسية والاقتصادية:

من الواضح أنّ البيئة التي لا يتوافر بها استقرار سياسي، ومناخ اقتصادي ملائم، بالتأكيد ستؤثر في نمو العلوم وشتّى أنواع المعرفة. فالعلم حتى ينمو لا بد من توافر شروط اجتماعية وسياسية واقتصادية وغيرها ملائمة ... وهذه لم تتوافر في أوربا الغربية في العصور الوسطى. فيقول رنيه تاتون: والقرون الوسطى العليا هي بدون شك عصر تراجع اقتصادي واضطراب سياسي وتوحش همجي. أما ما يسمى بالنهضة الكارولنجية (شارلمان) فليست إلا استراحة سطحيّة عابرة[٢٤]. لذلك باتت أوربا في شبه حرب دائمة، فكانت تعاني الأمرين من هجمات البرابرة الشماليين المتعاقبة، ومن التنافس على السلطة[٢٥]. لذلك بقيت الثقافة مجموعة تمامًا في هذه المدة.

التأثير الروماني في الغرب:

اتخذ تأثير النفوذ الروماني في الغرب في العصور الوسطى عدّة جوانب منها أولاً حجبهم لأغلب التراث اليوناني، وثانيًا الروح العملية النفعية التي تميّزوا بها، وثالثًا فرضهم نظامًا قياسيًّا ونقديًّا معقدًا، وغير ملائم. فمن المعروف أنّ الرومان هم الورثة الطبيعيون للتراث اليوناني، بيد أنهم أغرقوا في إهمال ذلك التراث، حتى بات الغرب اللاتيني كلّه باستثناء صقلية وبعض جنوبي إيطاليا، وقد نسي علوم اليونان، وفقد تراثهم ولغتهم[٢٦]. غير أنهم نقلوا بعضًا منها وبصورة مختصرة. لذلك اكتفوا بمختصرات أبحاث اليونان، وأهملوا أصول هذه الأبحاث، التي ظلّت مجهولة في غرب أوربا حتى القرن الثاني عشر،

عندما عرفها الغربيون عن العرب[٢٧]. هذا أولاً، وثانيًا: معروف أنّ الرومان اشتهروا بالحروب والحكم والقانون، ولكنهم لم يقدموا شيئًا يذكر في العلوم البحتة، ولاهم استشعروا الحاجة إلى دراستها[٢٨]. لذلك لم يكن هناك تقدمٌ يذكر في مجال تطور الأعداد والحساب؛ لأنّ الرومان كانوا قومًا عمليين، ولم يهتموا بالرياضيات. عدا تلك التي تتطلب الحسابات واستعمال المعداد[٢٩]، لهذا وضع الرومان حدًّا لاستخدام (الرياضيات) إلا في مجال القياس، وأنواع التفكير العمليّة التي يحتاج إليها. فقد تركوا الأبحاث النظرية التي قام بها الإغريق، وأحلّوا محلها أساليب البرهنة بالتحقيقات البسيطة؛ أي إنّ الرومان لم يتعمقوا كثيرًا في التأملات النظرية. وأخيرًا تحت تأثير النفوذ الروماني تبنت كل أوربا الغربية نظامًا قياسيًّا ونقديًّا معقدًا، وزاد في التعقيد عندما أضافت عليه كل دولة بعض الوحدات الجديدة. وبقيت هذه الأنظمة إلى أن تم تعميم استخدام النظام المتري في أغلبية البلدان، والنظام الإنكليزي الحالي يعطي فكرة واضحة عن هذا التعقيد[٣٠].

الجهل بالتراث اليوناني:

إضافة إلى ما ذكرناه عن التأثير الروماني في الغرب في العصور الوسطى كان ثمة أسبابٌ ذاتية أدّت إلى الجهل أو إهمال التراث اليوناني في أوربا الغربية. وفي هذا المقام يقول ديورانت: كانت أوربا في العصور الوسطى منقسمة على نصفين أحدهما لاتيني، والآخر يوناني، وإن كانت تجمعها إلى حد ما لغة مشتركة. وكان النصفان متعادلين ويجهل أحدهما الآخر. وقد نسي الشرق اليوناني في الغرب كلّه ماعدا الصقليين[٣١]. ولكن سجل المنجزات العلميّة الخاص بالعصور القديمة متيسر بصفة رئيسة في سلسلة من الوثائق... وكانت أمثال هذه المصنّفات أو الوثائق مُتاحة فقط لعدد صغير من المتعلمين. فقد كان الجهل العام «بمعرفة الكتب» مخيفًا حتى بين ما يسمون بالطبقات الحاكمة[٣٢]. ولا بد من أن نشير إلى أن اللغة الإغريقيّة كانت مجهولة لدى العالم الغربي عمومًا آنذاك إلا في بضعة أقاليم محدودة كما في صقلية[٣٣]. وقد يدخل في تفسير هذا الجهل أو التجاهل إزاء التراث اليوناني ذلك التعصّب القومي والديني لدى الغرب في تلك المدة.

هيمنة الكنيسة:

من المعروف أن للكنيسة في العصور الوسطى سلطة دينيّة مطلقة، وسلطة دنيوية قويّة، ومن هذا المنطلق فقد هيمنت الكنيسة على معظم الحياة العامة آنذاك، مستعملة سلطتها الدينيّة سلاحًا تشهره في وجه كل من يخالفها. لذلك العلاقة بين العلم الطبيعي والمسيحية لم تكن، في أثناء القرون الأولى من ظهورها، حافزًا للبحث العلمي، فقد كانت تنظر إلى العلم بكثير من التشكك نظرًا لأصله الوثني... لذلك يتفق الكُتّاب الدينيون جميعًا... على أنّ العلم يجب أن يبقى دائمًا خاضعًا لسلطة الأسفار المقدسة، التي تفوق بكثير أيّ مقدرة للعقل البشري، وقد شكل هذا المبدأ قيدًا على البحث العلمي[٣٤]. ومن هذا المنطلق، حاربت الكنيسة حرية البحث وتحرر الفكر. أضف إلى ذلك أنّ إصرار الكنيسة على توجيه الناس نحو الحياة الباطنية أعمى أنظار المعاصرين عن العالم المحيط بهم[٣٥]. ومن أسباب ذلك انتشار الخوف والجهل.

طغيان العقيدة على المعرفة:

من القضايا التي أدّت إلى تأخر العلوم في أوربا الغربية في العصور الوسطى، كما يرى العديد من المؤلفين[٣٦] [٣٧] [٣٨]، ذلك الكم الكبير الذي تمسك به الناس آنذاك في المعتقدات والتقاليد

حال الرياضيات في أوربا قبل أن تصل إليها علوم الحضارة الإسلامية

والخرافات والمعجزات والأوهام والتنجيم والسحر والأضاليل غير المعقولة، والبعد الصوفي للأعداد الناجم من بعض المذاهب الإغريقية كالفيثاغورية والأفلاطونية، وبالنتيجة تطبيق رمزية الأعداد على تفسير بعض المعتقدات الدينيّة، وغير ذلك من القضايا. ولذلك هناك من يرى أنّ سبب تأخر العلوم ليس مقاومة الكنيسة، بل هذه المعتقدات، فيقول ديورانت: لم يكن سبب تأخر العلوم مقاومة الكنيسة، بل كان ما يتمسك به الناس من خرافات وأوهام[٣٩]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ثمّة جانب آخر للعلاقة بين العقيدة والمعرفة، هو ما يتصل بالمسلك العقلي للدارسين في ذلك الوقت الذي يصفه فوربس وديكترهوز في كتابهما (تاريخ العلم والتكنولوجيا)، وهو: الإحساس برهبة سلطة التقاليد التي نشأ فلاسفة العصور الوسطى في ظلّها، وأن يدرك أنّ هذا الإحساس سيطر على مجال المعرفة الطبيعية بالقوّة نفسها التي سيطرت بها العقيدة. وكانت سلطة الكنيسة معترفا بها دون انتقاد فيما يختص بالعقيدة، وكانت الثقة فيما يختص بالمعرفة الطبيعية كاملة في سلطة المؤلفين الإغريق، الذين باركتهم الكنيسة. وكان طبيعيًّا أن يؤدي هذا الاعتقاد إلى أن جوهر المعرفة الطبيعية قد أرسى نهائيًّا في مؤلفات الكتّاب العلميين العظماء القدامى... ولم يعدّ العلم الطبيعي شيئًا يكتسب دائمًا من جديد، ويتطلب دراسة دؤوب متواصلة، فقد كان الناس مقتنعين بأنه موجود فعلا أو أنه - على الأقل - وجد في وقت ما، وإنّ المسألة هي كيف يمكن استرجاعه.. (لهذا)، فقد كانوا خاضعين لما عدّوه سلطة الحقيقة[٤٠]؛ أي الاعتراف بعصمة النصوص الموجودة. إذًا بهذا الجو الروحي السائد في المجتمع، لا بد أن يعيق من جوانب كثيرة تطور الفكر العلمي. هذه بعض العوامل التي أدّت، باعتقادنا، إلى الركود العلمي وتأخر الرياضيات في أوربا في المدة من ٥٠٠ إلى ١٠٠٠م. غير ما أثار انتباهي عن سبب تأخر العلم في أوربا في العصور الوسطى، ولكن بعد هذه المدة التي أشرنا لها، وهي تفضيل بعض مجالات المعرفة على العلوم، ونزعة تمجيد القديم، وفي هذا يقول ديورانت: وإذا لم يكن العلم قد تقدم خلال القرنين السابقين على أيام فيساليوس (Vesalius) (١٥١٤-١٥٦٤م)، إلا تقدّمًا يسيرًا في هذا الجو المشبع بالخرافات من أسفل وبالتحرر العقلي من أعلى، فقد كان أكبر سبب في هذا أنّ المناصرة والتكريم كانا موجهين إلى الفن، والمنح المخصصة للأدب والشعر... وكان كشف الآداب القديمة قد بعث في الناس نزعة أبيقورية متشككة تمجّد القديم، وتتخذه مثلاً أعلى بدل أن تجعلهم يخلصون إخلاص الرواقيين للبحوث العلمية التي تهدف إلى تشكيل المستقبل. ذلك أن النهضة (في إيطاليا) قد وهبت روحها للفن، ولم تترك للأدب منها إلا القليل، وتركت أقل من هذا القليل للفلسفة، وأقل من هذا وذاك للعلوم[٤١]. أما تعليم الرياضيات في الجامعات الأوربية عند نشأتها (بين نهاية القرن الثاني عشر وبداية الثالث عشر الميلاديين)، أيضًا كان يعاني من التمييز، حيث إنّ جامعيي ذلك العصر كانوا يعدّون علم الإلهيات، الذي كان هو النصوص الأساسية للإيمان المسيحي، أكثر أهمية من علوم الرياضيات التي تتضمن: الحساب والهندسة والموسيقا وعلم الفلك. وكانوا يعدّون كلية الحرف الصناعية، التي تقدم للطلاب دروس الرياضيات أقل أهميّة ومكانة بكثير من كلية القانون والطب، ومن كلية اللاهوت، بطبيعة الحال[٤٢]. ولا بد أن نشير هنا إلى أننا لا نقصد إهمال الأدب أو الفن أو أي مجال آخر، حيث إنّ كل جوانب المعرفة تشكل ثقافة إنسانية واحدة، لكن العلم والفكر هو أساس الثورة العلميّة التقنية، وهو الذي يؤدي إلى التقدم

والتفوّق الاقتصادي والمعرفي والعسكري وغيره... وهذا يذكرنا بقول معروف الرصافي:

إن الحقيقة قالت لي، وقد صدقت

لا ينفع العلم إلا فوقه علم

وإنما العيش للأقوى، فمن ضعفت

أركانه فهو في الثاني مخترم

والعجز كالجهل، في الأزمان، قاطبة

داء تموت به أو تمسح الأمم

الخاتمة:

من كل هذا تتضح حال الرياضيات في أوربا عند الألف الأولى الميلادية، التي لم تتعدّ إلا جانبين من جوانب الرياضيات، وهما الهندسة والحساب، المعتمدة على المعارف الرومانية البسيطة، غير أنّ ثمّة جوانب أخرى للرياضيات لم تكن لهم معرفة بها، كالجبر والمثلثات، التي وصلت إليهم عن طريق الحضارة العربية الإسلامية. أما الأمر الذي يمكن أن يكون أكثر أهمية، فهو البحث عن أسباب هذا الركود العلمي، لعلّنا نستفيد منه في حاضرنا، وقد بينّا ذلك، غير أنه من المفيد أن نؤكد بعض القضايا التي قد تكون عقبة في التقدّم العلمي، وهي اختفاء روح التنافس والإبداع بين المشتغلين بالرياضيات، والاعتماد على التجميع والتقليد في العلم، كما أنّ العيش على أمجاد الماضي قد يؤدي إلى المحافظة أكثر من الابتكار، والمجتمع ينبغي أن يكون له موقف إيجابي وواع من العلم، من ذلك اعتماد المبالغ اللازمة لصرفها على العلم والأبحاث، ولكن بمقابل ذلك لا ينبغي أن نكون، كما يقول محمد نوري شفيق (مدير جامعة الإمارات سابقًا): إننا نصرف على كرة القدم أكثر مما نصرفه على العلماء والأبحاث[٤٣]. وفي هذا السياق يقول أحمد شوقي:

بالعلم والمال يبني الناس ملكهم

لم يبن ملك على جهل وإقلال

وهنا لا بد من أن نشير إلى أنّ تطور الرياضيات يحصل نتيجة جهد جماعي، معتمدًا على الإبداع الفردي، ولكن عالم الرياضيات لا يمكنه أن يعمل في الفراغ، كما أن اهتماماته لا تحدد فقط بحال الرياضيات في عصره، بل باتصالاته وعلاقاته بزملاء له في أرجاء العالم كافة. وفي هذا المجال ذكر وايلدر[٤٤](wilder) افتراضًا...مفاده لو قدر لانشتاين أن يولد في قبيلة بدائية، لا يمكن أن تعدّ أكثر من ثلاثة، فقد لا تؤدي تطبيقاته المستمرة على الرياضيات أبعد من تطوير نظام عشري قائم على أصابع اليدين والقدمين؛ لأنها استغرقت جهودًا مشتركة لحضارات مختلفة وبمشاركة عدد هائل من علماء الرياضيات، طوال مدة من أربعة إلى خمسة آلاف عام للحصول على النظام العشري. ومع هذا تبقى عبقرية آنشتاين في موضع شك، في أن تقوم بذلك بمفردها طوال حياته. وفعلاً إن آنشتاين قادر (وكذلك عباقرة الرياضيات الآخرون) على إنجاز ما قام به بسبب الترابط بين مجموعة من العوامل، أحدها بلا شك عبقريته، ومعظم العوامل الأخرى ذات طبيعة ثقافية.

وأخيرًا لايمكن أن تتطور الرياضيات مستقلة عن القوى الثقافية في المجتمع، بعض منها خاص بطبيعتها... كما أنّ المحاولات الفردية لا يمكنها وقف تطور الرياضيات. الضغوطات البيئية والداخلية القويّة يمكن أن تغيّر مجرى تطور الرياضيات، كالحروب والاضطرابات الناجمة عن التغيرات السياسية، والتغيرات الجذرية في المجتمع، إضافة إلى الأزمات التي قد تحدث في الرياضيات ذاتها، وغيرها. ■

الحواشي

١- حال أوربا العلمية قبل انتقال علوم العرب الرياضية والفيزيائية إليها، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج١٦/٤٣-٤٥./
٢- تاريخ الحساب:٩٥.
٣- المصدر نفسه:٣٣.
٤- حالة أوربا العلمية قبل انتقال علوم العرب الرياضية والفيزيائية إليها، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج١٦/٣٨.
٥- تاريخ الحساب: ١٨.
٦- حالة أوربا العلمية قبل انتقال علوم العرب الرياضية والفيزيائية إليها، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج١٦/٤٣.
٧- دراسات في تاريخ العلوم عند العرب: ٨١٢.
٨- تاريخ الحساب:٥٩-٦٠.
٩- قصة الحضارة:١٧/١٧١.
١٠- تاريخ الحساب :٩٥.
١١- حالة أوربا العلمية قبل انتقال علوم العرب الرياضية والفيزيائية إليها، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج١٦/٤٠.
١٢- المصدر نفسه:٤٠.
١٣- المصدر نفسه:٤١.
١٤- تاريخ العلوم العام: ٥٨٣.
١٥- حالة أوربا العلمية قبل انتقال علوم العرب الرياضية والفيزيائية إليها، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج١٦/٤١.
١٦- المصدر نفسه:٤٢.
١٧- تاريخ العلوم العام: ٥٨٤.
١٨- حالة أوربا العلمية قبل انتقال علوم العرب الرياضية والفيزيائية إليها، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج١٦/٤٢.
١٩- المصدر نفسه:٣٩-٤٢.
٢٠- موسوعة تاريخ العلوم العربية:٢/ ٧٠٥-٧٠٦.
٢١- قصة الحضارة:١٧/١٧١
٢٢- تاريخ الحساب:١٧.
٢٣- المصدر نفسه:٨٠.
٢٤- تاريخ العلوم العام:٥٨١.
٢٥- حالة أوربا العلمية قبل انتقال علوم العرب الرياضية والفيزيائية إليها، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج١٦/٣٨.
٢٦- المصدر نفسه:٥٥.
٢٧- أوربا العصور الوسطى:٢/٤٠٩.
٢٨- حالة أوربا العلمية قبل انتقال علوم العرب الرياضية والفيزيائية إليها، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج١٦/ ٣٩.
٢٩- Evolution of Mathematical concepts: 76.
٣٠- تاريخ الحساب:١٨، ٧٣.
٣١- قصة الحضارة:١٨/١٥.
٣٢- الموسوعة العلمية المسيرة، ٢/١٤/.
٣٣- حالة أوربا العلمية قبل انتقال علوم العرب الرياضية والفيزيائية إليها، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج١٦/ ٢٦.
٣٤- تاريخ العلم والتكنولوجيا:١/١٠٠-١٠١.
٣٥- أوربا العصور الوسطى:٢/ ٤١٠.
٣٦- المصدر السابق:٢/٤١.
٣٧- تاريخ العلوم العام: ٥٨٢.
٣٨- حالة أوربا العلمية قبل انتقال علوم العرب الرياضية والفيزيائية إليها، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج١٦/٤٦.
٣٩- قصة الحضارة:٢١/١٠.
٤٠- تاريخ العلم والتكنولوجيا:١/١٠٩.
٤١- قصة الحضارة:٢١/١٠.
٤٢- جذور الرياضيات الحديثة، مجلة الرسالة:٤٣.
٤٣- ندوة أقسام الإعلام في الجامعات العربية، مجلة العلوم الاجتماعية: ع٢/مج١٢/٣٢١.
٤٤- Evolution of Mathematical concepts: p11.

المصادر والمراجع

- **أوربا العصور الوسطى**، لسعيد عبد الفتاح عاشور، ط١٠، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٦م.
- **تاريخ الحساب**، لرينيه تاتون، تر. موريس شربل، مكتبة عويدات، بيروت،١٩٨٦م.
- **تاريخ العلوم العام**، لرينيه تاتون، تر. علي مقلد،ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨م.
- **تاريخ العلوم والتكنولوجيا**، لفوريس وديكترهوز، تر. أسامة أمين الخولي، ط٢، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢م.
- **جذور الرياضيات الحديثة**، لجولدستين وجراي، مجلة الرسالة، اليونسكو، القاهرة، ١٩٨٩م.
- **حالة أوربا العلمية قبل انتقال علوم العرب الرياضية والفيزيائية إليها**، لجميل الملائكة، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج١٦/بغداد ١٩٦٨م.
- **دراسات في تاريخ العلوم عند العرب**، لحكمت نجيب عبد الرحمن، جامعة الموصل، العراق.
- **قصة الحضارة**، لول ديورانت، تر.محمد محمد بدران، دار الجليل، بيروت.
- **موسوعة تاريخ العلوم العربية**، لرشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧م.
- **الموسوعة العلمية الميسرة**، لجاستوس شيفيرز، تر. وليد شحادة وآخرين، وزارة الثقافة السورية، دمشق،١٩٨٣م.
- **ندوة أقسام الإعلام في الجامعات العربية**، لسالم ساري، مجلة العلوم الاجتماعية، مج١٣/ج٣/١٩٨٥.
- Wilder, R.L.
"Evolution of Mathematical concepts" open Univercity, Trns world publishers, 1974.

حال الرياضيات في أوربا قبل أن تصل إليها علوم الحضارة الإسلامية

حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره

حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره

تأليف

أبي زكريا يحيى بن محمد الحطاب

حققه

أ.د. عبد السلام محمد الشريف العالم

جامعة الفاتح / طرابلس - ليبيا

بسم الله الرحمن الرحيم

أسرة الحطاب:

تتكون أسرة الحطاب من أصول وفروع، لها قدم راسخة في علوم الشريعة، وأصلها من الأندلس، ثم نزحت إلى طرابلس الغرب، واستقرت في مكة مدة من الزمن، وهناك أتيحت للحطاب الجد: «محمد بن عبد الرحمن» فرصة التفرغ للدرس والتدريس، وتولي وظيفة ناظر أوقاف مكة، ولظروف سياسية اضطر إلى العودة إلى مسقط رأسه بمدينة طرابلس، وفيها توفي سنة ٩٥٠هـ، ودفن في تاجوراء.

ولد الحطاب الأب «محمد بن عبد الرحمن» في مكة، ونشأ في بيئة علميّة، حيث كان والده من شيوخ المسلمين، وتلقى العلم عن والده، وعن عدد من كبار علماء عصره المقيمين بمكة والوافدين عليها من أنحاء العالم الإسلامي كافة. له مؤلفات مهمَّة في الفقه المالكي، من بينها نظريته المشهورة في فقه الالتزام، التي اشتهر بها الفقه المالكي، وانطلقت منها النظرية العامّة للالتزامات في القانون المدني الفرنسي والقوانين المأخوذة عنه في أغلب البلاد العربية، وبخاصة مصر والعراق وليبيا، وكتاب مواهب الجليل على مختصر الشيخ خليل، وهو أحد الشروح المهمَّة لمتن خليل، وكذلك كتاب في المناسك وأحكام الوقف والحساب والفلك وغيرها من الكتب المرجعية المهمَّة، وقد توفي سنة ٩٥٤هـ.

وولد الحطاب الابن «يحيى بن محمد بن محمد بن عبد الرحمن» بمكة، وبسبب مكانة جده ووالده في العلم والمعرفة ورث منهم المثابرة والجد في تحصيل العلم، فدرس علوم الشريعة على فقهاء عصره، وتمرّس في أصول البحث العلمي، فقام بإتمام كتب والده، الذي وافته المنية قبل الفراغ منها، وألف الكثير من الكتب، من أهمها كتاب (القول الواضح في بيان الجوائح)، وهو كتاب مهم في بابه، وهو الأساس في نظرية الظروف الطارئة في القانون الوضعي، الذي يرجع أغلب الباحثين المعاصرين أساسها إلى القانون الإداري الفرنسي، وهو زعم نشأ عن قصور وعدم إلمام بنظرياتنا الفقهية، التي أسسها فقهاء الإسلام، وكذلك كتاب (حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره)، ونحن الآن بصدد دراسته وتحقيقه للقرّاء؛ للاستفادة منه، خصوصًا بعد أن أصبح لفقه الوقف دور مهم في عصرنا الحاضر.

وسوف لن نتكلم عن السيرة الذاتية لمؤلف هذا الكتاب بشكل مفصّل كما جرت به عادة المحققين، ونحيل القارئ طلبًا للاختصار على مقدمة كتاب (القول الواضح في بيان الجوائح) للمؤلف نفسه، «يحيى الحطاب»، فقد قمت بتحقيق هذا الكتاب، وتعرضت لسيرة مؤلفنا بشي من التفصيل يغني عن إعادته هنا[1].

١- القول الواضح في بيان الجوائح: ١٤، وما بعدها.

الكتاب موضوع التحقيق:

يعد الحطاب الابن من فقهاء المالكية، وهو آخرهم في الحجاز، وقد اعتنى بالتأليف في المذهب المالكي بشكل عام، وفقه التطبيق بشكل خاص، وكتابه حول نظرية الجوائح، أو الظروف الطارئة خير دليل على ذلك.

والكتاب الذي بين أيدينا يمثل لونًا آخر من الكتابة التخصصيّة في مسألة من مسائل الفقه الدقيقة والمتعلقة بفقه التطبيق وفقه الواقع في حياة الناس. لقد ركز الحطاب الابن في هذا الكتاب على مسألة بيع الوقف وإبداله واستبداله والمناقلة والتأجير، فقام بإجراء مسح عام وشامل لكل كتب فقه المدرسة المالكية ودواوينها، المتقدم منها والمتأخر، وبخاصة كتب أمهات المذهب، فجاء عمله بمنزلة الأعمال التحضيرية لمسألة شديدة الحساسية في التراث الفقهي، يقدمها للباحثين الراغبين في القيام بدراسة تجديدية لقضايا الوقف وتطويرها بما يخدم الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ويحقق التنمية المستدامة في المجتمع.

والمخطوط موضوع التحقيق نسخة فريدة، توجد بدار الكتب المصرية، تحت رقم ٤٢٧، قمت باستنساخ صورة ضوئية منها، تمهيدًا لدراستها ونشرها[٢].

والحطاب الابن لم يصرح بعنوان كتابه هذا، وإنما ذكر في بيان الغرض من تأليفه فقال: «فالغرض من هذه الأوراق نقل ما لأهل المذهب من الخلاف في حكم بيع الوقف والاستبدال بثمنه غيره من نوعه، أو المناقلة به أو كرائه المدة الطويلة منعًا وإجازة...»

لذلك اخترت عنوانا للكتاب (حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره)، ونظرا لعدم وجود عناوين جانبية وفقرات؛ لتوضيح المضمون والمحتوى، وتقريبه لذهن القارئ، عمدت إلى وضع عناوين للفقرات والمسائل كلما اقتضى الأمر ذلك، وميزتها عن النص الأصلي بوضعها بين حاصرتين، وكتابتها بعنوان بارز للتنبيه على أنها من عمل المحقق. ولأنّ المخطوط موضوع التحقيق يتضمن نقولاً من كتب معتمدة في فقه المدرسة المالكية، تتبعت جل هذه النقول، وقابلتها بالنصوص في مراجعها الأصلية المطبوعة، وكذلك ترجمت لبعض الأعلام الوارد ذكرهم في النص المحقق؛ لدعم النص وتوثيقه، كما قابلت بعض الآراء والأفكار الواردة ضمن النص المحقق وعلقت عليها؛ ليزداد الموضوع وضوحًا وتبيانًا والله أعلم.

طبيعة الوقف:

قام فقه الوقف على ثلاثة أسس كبرى، وفّرت له نوعًا من الحماية الشرعية لنظامه ومؤسساته ضد احتمالات الاستغلال، أو الاستيلاء من جانب الدولة أو الأفراد، وجعلت حدوث مثل هذا الاستيلاء بجميع أشكاله وأنواعه أمرًا غير مقبول من الناحية الشرعية، وهذه الأسس هي:-

---

٢- النص المحقق نقل من مسودة المصنف التي هي بخطه، وقد فرغ الناسخ أحمد بن أبي البقاء بن محمد من نسخها في العشرين من شهر شعبان سنة ٩٦٥هـ، في حياة المؤلف.

١- احترام شروط الوقف وإرادته.

٢- اختصاص القضاء بسلطة الإشراف العام على أموال الوقف.

٣- الاعتراف للوقف بالشخصية المعنوية أو الاعتبارية.

ولسنا بصدد الحديث عن هذه الأسس بالتفصيل، وإنما سنوجه حديثنا إلى ما يخدم موضوع البحث، وهو ما يتعلق بالولاية العامة على الأوقاف، حيث قرر الفقهاء أنها من اختصاص القضاء وحده دون غيره من سلطات الدولة، وهذه الولاية تنقسم على اختصاص ولائي، واختصاص قضائي، والذي يهمّنا هنا الاختصاص الولائي، الذي يشمل شؤون النظارة على الوقف، وإجراء التصرفات المختلفة عليها، ومن أهمها استبدال أعيان الوقف والمناقلة بها إذا اقتضت الضرورة وتعينت المصلحة، وذلك ضمن المبادئ والقواعد العامة في الشريعة الإسلامية، والإذن بتعديل شروط الواقف أو بعضها، إذا ألحقت هذه الشروط ضررًا بالوقف أو بالجهات المستحقة فيه، وكذلك الحكم بإبطال الشروط الخارجة عن حدود الشرع ومقاصده العامّة[٣].

وفي جميع هذه الأحوال وغيرها أعطى الفقهاء للقضاء وحده دون غير سلطة إجراء التصرف اللازم على أساس أنّ القضاء هو المختص بمثل هذه الأمور، ولكونه أكثر الجهات استقلالية ومراعاة لتحقيق العدالة، وعدم تفويت المصلحة الشرعية، وكذلك عدم تمكين الجهات العامّة في الدولة من التدخل المباشر في مثل تلك الحالات، واتخاذها ذريعة للاستيلاء على أموال الأوقاف أو إساءة توظيفها.

وفقه الأوقاف على ثرائه وضخامته لم يُقرأ بطريقة تجديدية حتى الآن، والواقع يحتم علينا ضرورة النظر في فقه الأوقاف، لكونه ترجمة عملية لمفهوم السياسة المدنية، والوقف يتسع لهذا المفهوم على أرض الواقع بوصفه تدبيرًا لأمور الأفراد بما يصلحهم ويحقق مصلحتهم في الحياة الدنيا والآخرة.

والأوقاف بحسبانها مؤسسات أهلية ذاتية مستقلة ذات نفع عام تحت إشراف القضاء - أو هكذا ينبغي أن يكون - وذلك لضمان محاولات طمس أعيانها في غياب الوازع الديني، إما بسرقة المستندات والوثائق، وإما بتغيير معالم الأعيان الموقوفة، وغيرها من المشكلات التي ظهرت بعد أن وضعت الدولة الحديثة يدها على الأوقاف من خلال تشريعاتها الوطنية المحليّة[٤].

وإذا رجعنا إلى طبيعة الوقف، والأساس الذي يستند إليه نظامه نجده يؤكد أن العلاقة بين مؤسسات الوقف والدولة علاقة تآزر وتعاون، وليس علاقة صراع وتناحر؛ لأنّ الوقف يحقق مصلحة اجتماعية واقتصادية وثقافية، وفوائده تعود على الكل، المجتمع والدولة، وقد أسماه بعض الباحثين المعاصرين بالمجال المشترك والحيوي بين القطاع الأهلي ودوره في تنمية الاقتصاد الوطني، وبين تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي في المجتمع.

لقد أدّى الوقف دورًا مهمًّا في مجالات متنوعة وعديدة في حياة المجتمعات الإسلامية من أهمها:-

---

٣- إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، حلقة نقاش، مجلة المستقبل العربي، ع٢٣٥، شهر ١٩٩٨/٩: ٩٥ ومابعدها.

٤- كتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية، مج ٥، ف٤ التطور الحضاري في الوطن العربي « الأوقاف » : ٨، وما بعدها.

١- يعدّ دخل الوقف مصدرًا مهمًّا لتمويل المساجد ومرافقها وعمارتها، وصرف مرتبات القائمين عليها، وإنه لمفخرة كبيرة لمؤسسة الوقف أن تشيد المنابر، وتقيم المنارات العلمية، التي كان لها الدور الأكبر في ازدهار الحضارة الإسلامية، ومنها مسجد الأزهر بمصر، وجامع القرويين بفاس، والزيتونة في تونس، والزاوية الأسمرية في ليبيا، وجامع قرطبة بالأندلس، والجامع الأموي في دمشق(٥).

٢- قام الوقف بدور هام في تمويل البرامج التعليميّة في بلاد المسلمين كافة. فقد أُنفق ريع الوقف على إنشاء الكتاتيب والمدارس والكليات والمعاهد والجامعات، وجعلت وقفًا للمسلمين، ينهلون منها صنوفًا شتى من أنواع المعارف الشرعية وغيرها، وكذلك الاهتمام بصحة المجتمع بالمساهمة في إنشاء العديد من المستشفيات في كثير من البلاد العربية والإسلامية؛ لتقديم العلاج والدواء للمحتاجين إليه، فكانت المرافق التعليميّة والعلاجيّة بحق أحد الأوجه المشرقة للحضارة الإسلامية.

ولم يقتصر دور الوقف على التعليم والصحة فحسب، بل تعداه إلى البحث العلمي بإنشاء الخزائن والمكتبات العامة والمتخصصة في أفنية المساجد وساحاتها، وعن طريق توفير العيش الكريم للعلماء والباحثين على تنوع اتجاهاتهم ومشاربهم، والوقف في طبيعته نظام اقتصادي لتحقيق منافع للمجتمع، يتضح ذلك من قرار إنشائه، فهو قرار اقتصادي يتعلق بطريقة الانتفاع بالمال وكيفيّة تثميره واستثماره وتنميته.

ولأننا نعيش في زمن تضاءل فيه دور الدولة في بعض البلاد العربية والإسلامية في حماية الفقراء والمساكين وأصحاب الحاجة، ومن ثم نلاحظ تراجعًا واسعًا في مجال إعادة توزيع الدخل، وفي مثل هذه الأحوال يتذكر المرء الوقف ودوره، حيث قام بالأمس بكل المهام التي قد تعجز الدولة الحديثة عن القيام بها اليوم، ومن القضايا المهمَّة التي حكمت ولا تزال تحكم تطور نظام الوقف حتى اليوم قضية ملكية الوقف أو طبيعة هذه الملكية.

لقد اختلف العلماء في طبيعة عقد الوقف من حيث اللزوم وانتقال الملك، ومن ثمّ تباينت آراؤهم في تحديد مفهوم الوقف وحقيقته، فعند أبي حنيفة «حبس العين على ملك الواقف، والتصدّق بالمنافع على الفقراء مع بقاء العين»، فهو كالعارية عنده إلا أنه عقد غير لازم، فلم يقتنع أبو حنيفة بمبدأ التأبيد في الوقف، وقال بعدم جوازه، ولو رجع الواقف صح عنده الرجوع. وخالفه في ذلك أبو يوسف ومحمد «حبس العين على حكم ملك الله سبحانه وتعالى»، فيزول بذلك ملك الواقف عندهما، ويؤول إلى حكم ملك الله تعالى على وجه تعود منفعته إلى العباد(٦).

وفي نظري أنّ فكرة التأبيد التي رفضها أبو حنيفة تعدّ بمنزلة ضمان للوقف وصيانة له من الضياع، وسدًّا لذريعة الاعتداء على الوقف.

وذهب المالكية في تحديد معنى الوقف إلى القول على لسان ابن عرفة «إعطاء منفعة بشيء مدة وجوده

٥- نظام الوقف في الإسلام: ١٤.

٦- فتح القدير: ٦/٢٠٦.

لازمًا بقاؤه في ملك معطيه، ولو تقديرًا»[٧]. يتضح من هذا التعريف أنّ الوقف عقد لازم، وهو على ملك معطيه؛ أي الواقف، وعليه مسألة الملكية محل خلاف بين الفقهاء، فذهب اتجاه إلى أنها على ملك الله تعالى، وذهب آخر إلى أنها تبقى في ملكية الواقف، ولكن وُضعت قيود تحدّ من تصرفاته فيها، فلا يستطيع البيع أو الشراء أو الرهن أو الهبة، ولا تنتقل بالميراث، أما المنفعة أو الغلة؛ فإنها تُصرف لجهات الوقف على مقتضى شروط الواقفين[٨].

وذهب اتجاه ثالث إلى القول إنها تنتقل إلى الذين وقفت عليهم، وهذا يعني غلة الوقف، فقد اتفق الفقهاء جميعًا على تملكها للموقوف عليهم، ومحل الخلاف في أصل الوقف خلاصته كالآتي:

أ- زوال ملكية الواقف للعين الموقوفة، وانتقال ملكيتها للموقوف عليه، وهو مشهور المذهب عند الشافعية، وهو مذهب الحنابلة إذا كان الوقف لآدمي معين كأحمد وخالد، أو لجمع محصور كأولاد فلان أو علان، وهو قول للإمامية.

ب- زوال ملكية الوقف دون انتقال ملكيتها للموقوف عليه، بل هي في حكم ملك الله تعالى، وهو رأي الصاحبين في المذهب الحنفي، والأظهر في مذهب الشافعية، وهو قول الحنابلة إذا كان الوقف على مسجد أو نحوه كمدرسة ومقبرة وطريق أو مستشفى، وما أشبه ذلك.

ج- عدم زاول ملكية الواقف للعين الموقوفة، بل تظلّ ملكيتها بيده، وهو مذهب المالكية، ورأي أبي حنيفة، وقول للحنابلة والإمامية.

ولكل رأي من هذه الآراء أدلته من النقل والعقل، ليس هنا محل بحثها، ويرى بعض الباحثين المعاصرين نسبة المال الموقوف، أو العين الموقوفة، إلى ملكية الدولة التي ترعى شؤون العباد، وتتولى الإشراف والإنفاق على المؤسسات الدينيّة ورعايتها قياسًا على مال الزكاة، الذي يخرجه صاحبه عن ملكه، ويصبح مالاً عامًّا قبل أن يوزع على مستحقيه، فيملكونه ملكية خاصة[٩].

موقف المعاصرين من الوقف:

خضع الوقف في النصف الأول من القرن العشرين للعديد من الإجراءات الحكومية، التي ألحقت به وبمؤسساته المتنوعة أضرارًا بالغة، أدت إلى تحويله في جميع البلاد العربية من مؤسسة أهلية كانت تتمتع بدرجة عالية من الاستقلال المالي والإداري والوظيفي إلى «مؤسسة حكومية» بسبب تدخل الدولة الحديثة وحلولها محل المجتمع في إدارة مؤسساته الأهلية، وفي المنتصف الأخير من القرن العشرين، وفي ظل التحولات الاقتصادية الجديدة في العالم، ظهرت فكرة إعادة الاعتبار للأنشطة الأهلية، وفي هذا الإطار برزت بعض المبادرات الاجتماعية المستقلة في مجال الخدمات، وتأكيدًا لهذا التوجّه عُقدت في المدة ما

٧- حدود ابن عرفة بشرح الرصاع:٤١١.

٨- محاضرات في الوقف:٥٤.

٩- إيرادات الأوقاف:٥٩.

بين سنة ١٩٨٣و ٢٠٠٢ عدة ندوات في موضوع الوقف[١٠]، وإلى جانب هذه الندوات والمؤتمرات ظهرت بحوث ودراسات علميّة حديثة، تناولت بعض الجوانب التاريخيّة والاجتماعية والتنموية لنظام الوقف، لعلّ من أهمها أطروحة دكتوراه دولة نوقشت في جامعة القاهرة قسم العلوم السياسية، تقدّم بها الباحث إبراهيم البيومي غانم، بعنوان «الأوقاف في مصر الحديثة» سنة ١٩٩٧، وكذلك دراسة قدمها الباحث عبد العزيز الدوري بعنوان «دور الوقف في التنمية»، وكذلك دراسة قدمها الباحث محمد بن عبد العزيز بلعبد الله بعنوان «جهود الفقهاء في تدوين الوقف وتقنينه»، وكذلك بحث مسجل بقسم الشريعة والقانون بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بعنوان «ملكية الوقف: طبيعتها وإدارتها واستثمارها»، وكذلك دراسة قدّمها كاتب هذه الحروف في موضوع الأوقاف سنة ٢٠٠٢ في إطار المجلد الخامس «الأمة العربية في العصر العثماني» الفصل الرابع: التطور الحضاري في الوطن العربي ضمن مشروع كتاب «المرجع في تاريخ الأمة العربية» تحت إشراف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

هذا الاهتمام الفكري والثقافي الذي حظي به نظام الوقف في الآونة الأخيرة يرجع إلى جملة من العوامل المترابطة بتطورات الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي تمر بها مجتمعاتنا العربية والإسلامية من ناحية، والمرتبطة بطبيعة نظام الوقف نفسه، وما يتمتع به من عناصر حيويّة ذاتية، وقدرة على التجدد والتطور للإسهام في حل بعض مشكلات الواقع المعاصر من ناحية أخرى.

الإبدال والاستبدال:

يقصد بالإبدال بيع عين من أعيان الوقف ببدل من النقود أو الأعيان، أما الاستبدال فشراء عين للوقف بالبدل الذي بيعت به عين من أعيانه؛ لتكون وقفًا محلها.

والبعض يفسّر الإبدال بالمقايضة، والاستبدال ببيع العين بالنقود وشراء عين أخرى بتلك النقود، ويسمي الفقهاء الإبدال بالمناقلة، وقد عرّفها الدردير في باب الشفعة بقوله: «المناقلة بيع العقار بمثله»[١١]، والبيع والاستبدال بمعنى واحد؛ لأنه لا ينافي حكم الوقف من حيث لزومه ودوامه، ثم ترسخت هذه المفاهيم والمصطلحات في سجلات المحاكم، وتعارف عليها الناس في تعاملاتهم الوقفية.

موقف الفقهاء من الإبدال والاستبدال:

اختلفت نظرة الفقهاء حول موضوع استبدال الوقف، فمنهم من توجّه إلى التضييق والتشدد، ومنهم من جعل في الأمر سعة وفسحة، و هذه خلاصة آرائهم وتوجهاتهم:

١٠- الأولى عقدها معهد البحوث والدراسات العربية ببغداد:١٨-٢٠/٤/١٩٨٣ الرباط - المغرب، وموضوعها «مؤسسة الأوقاف في العالم» والثانية عقدها المعهد الإسلامي للبحوث بجدة:٢٤/١٢/١٩٨٣ إلى ٥/١/١٩٨٤، وموضوعها «إدارة وتثمير ممتلكات الأوقاف» والثالثة عقدت في مدينة استنبول:١٢-١٤/١١/١٩٩٢م، وموضوعها «الآثار الاجتماعية والاقتصادية للوقف في العالم الإسلامي المعاصر» والرابعة عقدتها وزارة الأوقاف بالكويت من ١-٣/٥/١٩٩٣ وموضوعها «نحو دور تنموي للوقف» والخامسة نظمها المجمع الملكي الأردني، وعقدها في لندن سنة ١٩٩٦، وموضوعها «أهمية الأوقاف الإسلامية في عالم اليوم»، والسادسة عُقدت في القاهرة ٣-٤/٤/١٩٩٧، وموضوعها «الأوقاف في فلسطين الفرص والتحديات».

١١- الشرح الكبير:٣/٤٧٦.

١- مذهب المالكية:

الأصل عند المالكية عدم جواز بيع العقار الموقوف واستبداله إذا كان قائم المنفعة باتفاق إلا ما استثني بيعه لأجل توسعة المساجد والطرق العامة، وكذلك العقار الخرب المقطوع المنفعة، والمرجو عودها مستقبلاً لا يجوز فيه البيع والاستبدال باتفاق أيضًا.

وأما العقار الخرب المقطوع المنفعة، ولا أمل في عود منفعته، فعن مالك في منع بيعه وجوازه قولان[١٢]:

أ- المنع، وهو المشهور في المذهب.

ب- الجواز، وهو ما رواه عنه أبو فرج من أنّ بيع العقار الموقوف لمصلحته جائز، إذا رأى القاضي المصلحة في ذلك، وعندئذ يُشترى بثمنه عين تُجعل وقفًا مكانه.

وأجاز ربيعة بيع العقار الموقوف إذا خرب ليعوض به آخر خلافًا لمالك وأصحابه، وربيعة تابعي مجتهد، وهو من شيوخ مالك.

وهناك قول صريح في جواز البيع إذا عدمت المنفعة، ولم يرجَ عودها، ويعوض بثمنه ما فيه المنفعة من نوعه يكون وقفًا عوضه، واختار بعض المتأخرين جواز البيع، ورجحه ابن عرفة، وبه وقعت الفتوى والقضاء[١٣].

٢- مذهب الأحناف:

اختلف الأحناف في اشتراط الاستبدال في عقد الوقف، فذهب أبو يوسف إلى صحة اشتراطه، وقال محمد: يصح الوقف ويبطل الشرط، والراجح صحة اشتراط الاستبدال مطلقًا أو مقيدًا، وهو حقّ للواقف والقاضي، أما الواقف فبحسب شرطه بأن يكون في جهة معينة أو أكثر نفعًا، أو أكثر ريعًا، وأما القاضي فله الحق في الاستبدال في حالتين:-

أ- أن يخرج الموقوف عن الانتفاع بالكلية، أرضًا كان أو دارًا، أو تزيد نفقاته على غلاته، أو يخرب فلا يصلح للاستغلال ولا للسكنى، ولم يرغب أحد في استئجاره مع تعجيل الأجرة ليعمر بها.

ب- أن يكون الموقوف عامرًا، وذا ريع ينتفع به، ولكن يوجد من يستبدل به عينًا أخرى أكثر ريعًا، وأحسن موقعًا، أو يبذل فيه ثمنًا زائدًا عن قيمته، يمكن أن يشتري به ما هو أكثر نفعًا لجهة الوقف، وإذا جاز الاستبدال للقاضي وجب فيه مراعاة الجنس في الموقوف، إذا كان للسكن تحقيقًا لغرض الواقف؛ فإذا كان الوقف دارًا للسكن وتخربت أو خربت، ولم تعدّ صالحة للسكن، وليس هناك غلة تعمر بها، ولم يوجد من يستأجرها بأجرة تدفع مقدمًا لعمارتها جاز للقاضي استبدالها بدار أخرى، ولا يصح استبدالها بأرض صالحة للزراعة، أو محل صالح للتجارة؛ إذ يفوت بذلك غرض الواقف.

١٢- يراجع النص المحقق.

١٣- الشرح الكبير:٤/٩٤، الكافي في فقه أهل المدينة: ٢/١٠٢٦.

أما إذا كان الموقوف يقصد منه الاستغلال فقط، فلا يشترط لصحة الاستبدال فيه اتحاد الجنس؛ لأنّ العبرة فيه بكثرة الريع، وقلة التكلفة.

وقد نصّ فقهاء الحنفية على أنّ الوقف العامر لا يصح استبداله إلا في أربع أحوال:-

أ- أن يشترط الواقف الاستبدال لنفسه أو لغيره فيجوز مطلقًا، وقد نصّ ابن عابدين على جواز الإبدال والاستبدال في الصورتين على الصحيح، وقيل اتفاقًا[١٤].

ب- أن لا يشترط الواقف ذلك، ولكن يمكن استبدال الوقف إذا دعت المصلحة بما هو أنفع منه، ويكون ذلك للقاضي على رأي أبي يوسف المفتي به ومحمد، روي عن محمد قال: إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال، والقيم، يعني الناظر، يجد بثمنها أرضًا أخرى هي أنفع للفقراء، وأكثر ريعًا، كان له أن يبيع هذه الأرض، ويشتري بثمنها أرضًا أخرى[١٥]. ولم يقبل ابن عابدين هذه الصورة، وقال بعدم جواز الاستبدال في هذه الحال على الأصح المختار.

ج- أن يغصب الوقف غاصب يعجز الناظر أو القاضي عن استرداده، ويريد الغاصب أن يدفع قيمته، أو يصالح عنه بشيء مساوٍ لقيمته أو دونها بقليل للضرورة، وأما نزع العقار الموقوف للمصلحة العامة فيجب دفع القيمة الحقيقية للعقار؛ ليشتري الناظر عينًا بدلاً من العين الموقوفة.

د- أن تغصب أرض الوقف بأي طريق من طرق الغصب، كوضع عوائق عليها أو غمرها بالمياه، بحيث لا يمكن استغلالها بأي وجه من وجوه الاستغلال، فعندئذ يضمن الغاصب قيمة الأرض الحقيقية، ويُشترى بالقيمة عقارٌ يحل مكانها.

٣- مذهب الشافعية:

يجوز استبدال الوقف في حال واحدة اتفاقًا، وهي إذا أتلف ثلثي الوقف وجب ضمانها بأن يشتري بالقيمة ما يكون وقفًا مكانها مع مراعاة الجنس، وما عداها فقد اختلف الشافعية في بيع الأصل الموقوف إذا آل إلى عدم الانتفاع منه، فمنهم من أجازه، ومنهم من منعه. أما إذا كان العين الموقوفة مسجدًا فإنه لا يجوز بيعه، ولو انهدمت أو خربت القرية حوله، وتفرق الناس عنها فتعطل المسجد[١٦].

٤- مذهب الحنابلة:

قسم الحنابلة الوقف في هذه المسألة على قسمين:-

أ- وقف قائم لم تتعطل منافعه، فهذا لا يجوز بيعه، ولا المناقلة به مطلقًا.

ب- وقف تعطلت منافعه، يجوز إبداله واستبداله.

١٤- *حاشية ابن عابدين*: ٤/ ٣٨٤- ٣٨٥.

١٥- *البحر الرائق*:٥/ ٢٢٣.

١٦- روضة الطالبين: ٥/ ٣٥٦-٣٥٨.

جاء في كشاف القناع: «إذا شرط الواقف بيع الموقوف عند خرابه وصرف الثمن في مثله فسد الشرط وصح الوقف، وقيل: يبطل الشرط والوقف»، ثم عاد فرجح عدم إلغاء الشرط بقوله: «وجواز بيع الموقوف عند خرابه ثابت، والثابت لا يكون اشتراطه مفسدًا، وإنما يكون تأكيدًا للحكم الثابت»، وقال في موضع آخر: «لا يصح إبدال الوقف ولو بخير منه إلا أن تتعطل منافعه المقصودة منه بخراب ونحوه، بحيث لم يعد له مردود يستفاد منه، وتتعذر عمارته؛ لعدم وجود ريع يصرف منه على عمارته فعند ذلك يصح بيعه، وصرف ثمنه في مثله، ولو مسجدًا، للنهي عن إضاعة المال، وفي تركه على حاله إضاعة لماليته، وتنعقد ولاية البيع للقاضي إذا كان مصروفه في سبيل الخير، وإن كان غير ذلك فالأحوط أخذ الإذن من القاضي في بيعه، وبمجرد شراء البدل عن الوقف يصير وقفًا مكانه دون حاجة إلى عقد جديد»[17].

وكذلك الرأي عند ابن عقيل حيث قال: «إن الوقف مؤبد، ويجب استبقاء عينه ما أمكن، وإلا وجب إحلال بدلها محلها استبقاء للمقصود من الوقف»[18].

٥- الزيدية:

لم يستعمل الزيدية لفظ الاستبدال أو الإبدال في بيع الموقوف، وإنما استعملوا لفظ البيع، قال صاحب البحر: «وما بطل نفعه في المقصود منه بيع لإعاضته ليحل محله ما يصير وقفًا مكانه على ما كان موقوفًا عليه محافظة على غرض الواقف»[19].

٦- الإمامية:

لا يجوز عند الشيعة الإمامية بيع الوقف في جميع الأحوال، ولكن إذا وقع خلاف بين مستحقي ريع الوقف، بحيث يخشى عليه بسبب ذلك الخراب جاز بيعه خلافًا لابن إدريس، ولو قيل يجوز بيعه عند خرابه وعدم ما يعمر به على أن يشتري بثمنه عينًا تصير وقفًا مكانه لكان ذلك وجهًا[20].

الترجيح والاختيار:

نخلص من استقراء أقوال الفقهاء في المدارس الفقهية إلى أنّ حكم الاستبدال ببيع الوقف لأخذ بدل عنه، والتبديل في أعيان الوقف بتحويله من أرض زراعية إلى أرض صالحة للبناء، ومن محلات سكنية ومتاجر عتيقة إلى عمارات سكنية ومحلات تجارية حديثة وفنادق سياحية، وجعلها وقفًا مكان الأول محل خلاف بين الفقهاء على رأيين:-

أ- المنع سدًّا للذرائع لئلا يجر ذلك إلى ضياع الأوقاف، وبه قال مالك في المشهور عنه، والشافعية والشيعة

١٧- كشاف القناع عن متن الإقناع:٤/٢٩٢.

١٨- المناقلة والاستبدال بالأوقاف: ٤٧-٤٨، وقد توسع الحنابلة في الكتابة والتأليف في مسألة جواز المناقلة والاستبدال للمصلحة، وقد ألف ابن تيمية رسالة في الموضوع أقام فيها الأدلة والبراهين على الجواز،وأنه قول في المذهب، وهو الموافق للأصول، والمنقول عن السلف، والرسالة مطبوعة ضمن مجموع الفتاوي:٣١/٢١٢ - ٢٧٦.

١٩- البحر الزخار:٤/١٥٨.

٢٠- شرائع الإسلام: ٢/٢٢٠.

الإمامية، وقد تشدد هؤلاء في المنع من بيع الموقوف بناء على أنّ الأصل في الوقف هو الحبس عن البيع والهبة والصدقة وغيرها من التصرفات الناقلة للملكية.

ب- جواز البيع والاستبدال إذا انتفى الخوف على الوقف، وزال سبب وجوده بأخذ الاحتياطات اللازمة والضمانات الضرورية، وكان ذلك تحت نظر القضاء والجهات الإدارية ذات العلاقة والضمانات الضرورية، وكان ذلك تحت نظر القضاء والجهات الإدارية ذات العلاقة بالأوقاف الخيرية والأهلية، وبه قال الأحناف والمتأخرون من أصحاب مالك وأحمد والشيعة والزيدية، وهو مذهب ربيعة أحد شيوخ الإمام مالك.

ومن الواضح أنّ وجهة نظر الأحناف والحنابلة ومن معهم أكثر مرونة وأليق بمصالح الناس، فإذا تحققت المصلحة فلا بأس من بيع الوقف للمصلحة لا للضرورة؛ إذ لا ضرورة إلى بيع الوقف، وإنما يباع للمصلحة الراجحة، ولحاجة الموقوف عليهم إلى كمال المنفعة.

وجواز بيع الوقف إذا خرب ليس مشروطًا بأن لا يوجد مستأجر، بل يباع ويعوض عنه إذا كان ذلك أصلح من الإيجار.

وينبغي أن تكون هناك أسباب قوية تبيح البيع والاستبدال والمناقلة، وذلك بتعويض نقص المنفعة لكون العوض أصلح وأنفع، أو أنّ المنفعة قد انقطعت كليًّا، ولا يمكن عودها بسبب خراب الوقف أو الاستيلاء عليه مما لا يقدر على إزالة ضرره، ولا بد من تحقق المنفعة في المعواض به، وأن تكون القيمة مساوية وعادلة. أما إذا تم البيع والاستبدال بغبن فاحش، وهو ما لايدخل تحت تقويم أهل الخبرة، فلا يجوز؛ لأنّ ذلك ليس في مصلحة الوقف[٢١]، ويجب أن يتم البيع والاستبدال تحت نظر القضاء لتوفير كل الضمانات التي تفرضها طبيعة الوقف تحقيقًا للهدف المقصود منه، وفي كل الأحوال يجب اعتبار المصلحة، ولا يجوز اتباع الهوى في شيء من ذلك، ولا اتباع الصالح وترك الأصلح، وهذا هو الذي تسكن النفس إليه وبه نقول، إذا كان يستبدل الوقف بوقف أكثر نفعًا لما في ذلك من اغتنام الفائدة، والمخالفة إلى خير لا تعدّ مخالفة.

وبخصوص المناقلة فقد أجازها أحمد، قال ابن تيمية: «إذا كان في ذلك ضرر على الجيران جاز أن يناقل عنه ما يقوم مقامه ويعود الأول ملكًا والثاني وقفًا، وقد فعل ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مسجد الكوفة لما جعل مكانه مسجدًا صار الأول سوقًا لبيع التمار»[٢٢]. وإذا أجاز إبدال المسجد للمصلحة الراجحة فغيره أولى بشرط اعتبار المصلحة ومدارها على النظر فيما هو أحسن للوقف، فيفعل، وما ليس كذلك فيترك، ويتعين ذلك بمقتضى الحال.

ويجوز الكراء في الوقف في حدود السنتين، ولا يزيد على ذلك؛ لأنّ العوارض في الوقف كثيرة، ويشترط أن يكون المستحق معينًا؛ فإن لم يكن معينا كالفقراء وطلبة العلم جاز الكراء لمدة أطول، لا تتجاوز أربع

٢١- حاشية ابن عابدين: ٤/ ٤٢٤.

٢٢- مجموع فتاوى ابن تيمية: ٣١/ ٢٥٤.

سنوات، وقد استحسن ذلك قضاة قرطبة، وذلك للاحتياط وخوف انقطاعه بيد المستأجر إذا بقى في يده المدة الطويلة، وهذا قريب من القواعد العامة، وأسعد بالقبول والله أعلم.

إسهام الوقف في التنمية:

الوقف أسلوب إسلامي يدخل في إطار الصدقات الخيرية التي حض عليها الإسلام؛ لتوفير مصدر ثابت ومستمر كتمويل الحاجات العامة، ورعاية الطبقات الفقيرة في المجتمع، إلا أنه في العصر الحاضر قلّت موارد الوقف، وتراجعت كثيرًا لأسباب كثيرة، لعلّ من بينها الجمود، وعدم التطور في أساليب وأشكال الاستثمار لأموال الوقف، وكذلك سُوء إدارة أموال الوقف من قبل الأفراد أو الهيئات الذين عهد إليهم بإدارة الأوقاف، فلم يقوموا بواجبهم على أحسن وجه، ومنهم من لم يخش الله في حقوق الضعفاء، فامتدت يده إلى تلك الأموال العينيّة والمنقولة بقصد الاستيلاء عليها وتملكها طمعًا في المال وحبًّا في الثراء، إضافة إلى ما تفرضه العولمة من تقليص لدور الدولة الاقتصادي. لذلك دعت الضرورة والحاجة إلى إحياء دور الوقف في المجتمع الإسلامي من جديد، وذلك بالاجتهاد في خلق بدائل وآفاق جديدة لاستثمار أموال الوقف وتثميرها، علمًا بأنّ نظام الوقف في أساسه قابل للتطور؛ فكل فقه الوقف فقه اجتهادي، حتى الآيات القرآنية التي استدل بها الفقهاء على مشروعيته آيات عامة، ومن هنا نقول يمكن تطوير نظام الوقف وتفعيله، وبخاصة في النواحي الاستثمارية التي لم تكن موجودة من قبل، كالوقف النقدي، ووقف النقود مثلاً لم يكن موجودا عندما بدأ تطبيق نظام الوقف، وقد ظهر هذا النوع من الوقف مع العصر المملوكي، وتطور في العصر العثماني حتى وصل إلى ما نراه الآن من الأسهم والسندات، وقد أفتى جمهرة من الفقهاء بجواز وقف الأسهم والسندات، وهذا تطور هائل اجتهد فيه المسلمون حتى وصلوا إلى ما وصلوا إليه من نتائج جيدة ومفيدة.

وفي إطار تجديد آليات التنمية من خلال الوقف وتحديثها هناك مجال واسع للتجديد حتى في شروط الوقف، فكل تراث الوقف تراث فقهي اجتهادي، لا يمنع اجتهاد سابق فيه اجتهاد لاحق، وليس فيه ثوابت منزلة، ومن هنا إمكانيات التجديد لتطوير نظام الوقف؛ كي يتحول بالفعل إلى مؤسسة فاعلة في عملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية المتاحة. وفي تصوري أنّ التجديد بشكل عام في الشروط أو الآليات أو الإدارة أو في الرقابة والمتابعة للأوقاف باب مفتوح للمجددين والمجتهدين والمتخصصين والخبراء من علماء الاقتصاد والاجتماع والقانون في كل وقت وحين.

مقترحات لاستثمار أموال الوقف:

اهتم المشرع في الجماهيرية بنظام الوقف نظرًا لأهميته، وإقبال الناس على إنشائه؛ حماية لأولادهم من تضييع المال الذي جمعه الآباء بالكدّ والتعب، ورغبة من بعض الناس في إنشاء الوقف لجهة البر والخير ابتغاء الثواب للآخرة.

ولأنّ نظام الوقف منذ إنشائه يخضع لحكم الشريعة الإسلامية لم يجر عليه ما جرى على غيره من طغيان الشرائع الأجنبية الوضعية على شريعة المجتمع، كما في القوانين المدنية والجنائية، فجاء القانون رقم ١٢٤ لسنة ١٩٧٢م بشأن أحكام الوقف ضمن القوانين الشرعية التي صدرت تنفيذًا لقرار مجلس قيادة

الثورة بتاريخ ٢٨/أكتوبر/١٩٧١، بتشكيل لجان لمراجعة التشريعات وتعديلها بما يتفق مع المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية، وقد نصّ هذا القانون في المادة ١٤ على جواز الإبدال والاستبدال والمناقلة والإجارة، وجعل ذلك حقًّا مطلقًا للواقف في حال حياته ولمتولي الوقف بعد إذن المحكمة، وكذلك حق مطلق للهيئة العامة للأوقاف، وكان الأولى بالمشرع تقييده بجعله تحت إشراف المحكمة.

وقد أخذ القانون برأي الأحناف والحنابلة وبعض المتأخرين من المالكية، وهو الرأي الذي تميل إليه النفس، وهو الأقرب للحكمة والمنطق.

وفي المادة١٥ نص المشرع على ضرورة حفظ أموال الوقف وصيانتها وتنميتها وتثميرها بما يحقق مصلحة الوقف، وبأي وجه من وجوه الاستثمار الجائز شرعًا.

ومن أساليب الاستثمار وأشكاله الجائز شرعًا دفع أموال الوقف لمن يعمل بها مضاربة(٢٣) في مشروعات استثمارية ناجحة، مع اتخاذ الضمانات الكافية، وتحت إشراف المحكمة بالنسبة للأموال التي ليس للهيئة العامة للأوقاف نظارة عليها، أما الأوقاف التي تتولاها الهيئة فلها أن تستثمرها كذلك في وجوه الاستثمار الجائز شرعًا، دون الرجوع إلى المحكمة، وهو إطلاق في حاجة إلى تقييد كما ذكرنا.

كذلك يمكن المساهمة في تمويل المشروعات الخيرية، وذلك بإنشاء صندوق استثمار وقفي للأغراض الخيرية على أن تجمع لها الأموال اللازمة عن طريق سندات(٢٤) الوقف، ثم تتولى إدارة الصندوق توزيع هذه الأموال على الأغراض الخيرية المتنوعة، ومن بين هذه المشروعات الخيرية:-

٣- صندوق لعلاج مشكلة البطالة، ويستخدم المال المجمع والمخصص لهذا المشروع بإحدى طريقتين؛ الأولى تكون عن طريق الإقراض للعاطلين عن العمل، للبدء في مشروع إنتاجي مناسب لتأهيل العاطل وخبرته، على أن يعطى مدة سماح حتى بداية الإنتاج والتسويق، ويكون سداد المبلغ على أقساط مناسبة، ومن أجل المحافظة على رأس مال الصندوق من التضخم، ومن الديون المعدومة يحمّل المقترض مصاريف القرض، وهو جائز شرعًا. والثانية إنشاء صندوق استثمار وقفي يقوم على مشاركة العاملين لحسابهم الخاص والراغبين في التحول للإنتاج في المشروعات التي يتقدمون لطلب تمويلها، إما بنظام المشاركة في الإدارة والتمويل، وإما بنظام المضاربة المتعارف عليها في الشريعة الإسلامية، التي تقوم على أساس المشاركة في التمويل من جانب الصندوق، والعمل من جانب المنتج بجزء شائع من الربح.

٤- صندوق وقفي لرعاية مرضى السكر وضغط الدم والتهاب الكبد الفيروسي والأمراض السرطانية، وغيرها من الأمراض المتوطنة والسارية.

٢٣- للمزيد من المعلومات حول المضاربة راجع مقالاً بعنوان:أشكال وأساليب الاستثمار في الفقه الإسلامي، مجلة الرفقة، ع٦، س٢٠٠٣/ ٦٢ والأعداد الموالية.

٢٤- هذه السندات تختلف بالطبع عن السندات المعروفة في الأسواق التجارية، والتي هي سندات قرض بفائدة ربوية، وإضافة كلمة الوقف يميزها عن غيرها من سائر السندات الأخرى.

وتقوم فكرة الصندوق على طرح سندات وقفية للاكتتاب العام؛ لتجميع مبالغ من المال، على أن تكون هذه السندات ذات قيمة اسمية مناسبة في حدود ١٠، ٢٠ ، ٥٠، ١٠٠ دينار ليبي لكل سند، ثم تستثمر هذه الأموال في أحد أوجه الاستثمار الجائز شرعًا، ومن عائدات الاستثمارات تصرف معونات للمرضى عند الحاجة، أو المساهمة بها في توفير الدواء والأمصال اللازمة للمرضى.

ويمكن أن يتم تنفيذ هذه المقترحات بتنفيذ شعبي، وإشراف شعبي أو بتنفيذ شعبي وإشراف من الهيئة العامة للأوقاف، أو بتنفيذ من الهيئة العامة للأوقاف وتحت إشرافها حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال.

والله المستعان.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما
الحمد لله رب العالمين ظهر اللاجين وجار المستجيرين ومأمن الخائفين والصلاة والسلام
على سيدنا محمد خاتم النبيين وإمام المتقين وعلى آله وصحبه أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل
نعم المولى ونعم النصير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وبعد فإنما الغرض في هذه
الأوراق نقل ما لأهل المذهب من الخلاف في حكم بيع الوقف والاستبدال بثمنه غيره
من نوعه أو المناقلة به أو كرايه المدة الطويلة منعا وإجازة وبيان [illegible] الصحيحة
لذلك على القول بالجواز [illegible] أن الموقوف ثلاثة أقسام الأول العقار كالأرضين
والديار والحوانيت والخانات والآبار وما يتصل بها من الأشجار وأرض الحرث والزراعة
والأرض البراح والثاني الحيوان آدميا أو غيره والثالث العروض كالثياب والسلاح وما
أشبه ذلك وكل واحد من الثلاثة لا يخلو إما أن يكون باقيا على أصل منفعته أو انقطعت
منفعته والمنقطع المنفعة لا يخلو أيضا إما أن يرجى عود منفعته أو أيس منها والموقوف
عليه إما أن يكون غير معين كعلى الفقراء والمساكين أو جهة من جهات البر أو معينا والمعين إما
أن يكون الوقف منقطعا عليه أو معقبا بعده والمتولي له إما الموقوف عليه أو من يقيمه
الواقف أو ولي الأمر أو من يقيمه ولي الأمر ولنقف على ما لأهل المذهب من النصوص في
جميع ذلك إن شاء الله تعالى معزوا لقائله قال اللخمي الحبس ثلاثة الأرض وما يتعلق بها
كالديار والحوانيت والحوائط والمصانع والآبار والقناطر والطرق والمساجد والمقابر
والثاني الحيوان العبيد والخيل وغيرهما والثالث السلاح والثياب انتهى ولنبدأ أولا بالكلام

راموز الورقة الأولى من النسخة المخطوطة

على حكم بيع العقار الوقف القائم المنتفع به فأما المساجد فقال ابن شاس قال محمد بن عبدوس
لا خلاف في المساجد انها لا تباع انتهى وقال ابن جزي في قوانينه والاحباس بالنظر الى بيعها
على ثلاثة اقسام المساجد فلا يحل بيعها اصلا باجماع انتهى واما العقار القائم المنتفع به غير
المساجد فقال الجزولي في شرح الرسالة اما اذا كانت منتفعة قائمة فالاجماع انه لا يجوز بيعه
انتهى لكن يستثنى من ذلك بيعه لتوسعة المساجد والطرق كما سنقف عليه وقال الرجراجي في
شرح المدونة في كتاب الحبس المسألة الثانية في الشيء المحبس اذا خيف عليه الدمار هل يجوز
بيعه واستبداله بمثله ام لا ولا يخلو الشيء المحبس من وجهين احدهما ان يكون رباعا
والثاني ان يكون حيوانا او عروضا فان كان رباعا فلا يخلو من وجهين احدهما ان يكون
الحاجة دعت الى بيعه والثاني ان لا تدعو الى بيعه ضرورة فاما اذا دعت الحاجة الى
بيعه والحاجة الضرورية مثل ان يكون الحبس بجوار مسجد ضاق باهله فاحتاج ان يضاف
اليه ليوسع به فجائز ان يباع ويشترى بثمنه ربع مثله يكون حبسا وهو قول سحنون في
النوادر وحكاه عن اصحاب المذهب وحكى ابن حبيب مثله كله عن مالك انه يجوز لتوسيع الطريق
للمسلمين مسجدا يوسعون به لكونها وهو نفع عام للمسلمين واما بيعها لغير حاجة ولا دعت الضرورة
الى ذلك فالبيع في ذلك ممنوع قولا واحدا في المذهب سواء خرب او كان قائما كان في موضع
العمران او تحولت عنه العمارة وان خرب وصار عرصة قال ابن القاسم قال مالك ولو
كان البيع امثل ويروى ابن وهب في موطئه ان ربيعة ارخص في بيع ربع حبس خرب وتعطل
ويعاوض بثمنه في ربع عامر او في عمارة يكون حبسا وذكره سحنون في اثار المدونة في

راموز الورقة الثانية من النسخة المخطوطة

انه يجوز كراء السنين الكثيرة ونقل البرزلي عن القاضي ابن رشد نص على ذلك الونشريسي
في نوازله فانظره ونقل البرزلي بانها تكرى السنين الكثيرة كيف تيسر ويعمر بذلك نفسه
وقعت بالقيروان مسألة وهو ان دار الحبس للفقراء وقعت ولم يوجد ما تصلح به
وفتى فيه رئيس القاضي ابن باديس فافتى بانها تكرى السنين الكثيرة كيف تيسر بشرط
صلاحها من كرائها واما ان تبيع بيعها وظاهر هذا وفي المدونة ليس يقتضي اباحة البيع
ويستبدل بها ما هو اعود بالمنفعة انتهى فائدة في شرح قول الرسالة ولا يباع الحبس وان
خرب ونصه واما الربع المحبس اذا خرب لانه يوجد من يصلحه باجارة سنين فيعود
كما كان والفرس اذا هرم لا يعود كما كان انتهى فتحصل منع البيع لوجدان من
يصلح باجارة سنين لا بشرط اذا كانت الاجارة عدة مختلف فيها يدل كلامه على ان
للخرب يجوز اجارته بمقدار ما يصلحه من غير خلاف ومعنا مسألة كثيرة الوقوع وهي
ان الواقف اذا شرط ان لا يوجر الوقف اكثر من سنة مثلا وخرب الوقف ولم يوجد ما
يصلح به واراد الناظر او المستحق للوقف اجارته السنين بمقدار ما يعمر به هل يمنع من ذلك
ويتبع شرط الواقف ولا يوجر اكثر مما شرطه او لا يتبع شرطه ويوجر من السنين ما يعمر
به لان شرطه هذا يؤدي الى ابطال اصل الوقف ويكون حكم هذه المسألة حكم ما اذا
شرط الواقف ان يبدا من غلته بمنافع اهله ويترك اصلاح ما ينهدم منه انه لا يتبع شرطه
كما نصوا على ذلك وعللوا ذلك بانه يؤدي الى بطلان اصل الوقف وما كان كذلك
من الشروط لا يوفى به قال ابن الحاجب ويبدا باصلاحه ونفقته ولو شرط خلافه

راموز الورقة قبل الأخيرة من النسخة المخطوطة

إ بنبل نا للشيخ في توضيحه اي وسد الناظر باصلاحه ان كان عقارا او [illegible]
جيوانا لان الغرض من الوقف دوام المنفعة به وكذلك [illegible] ولو شرط [illegible]
[illegible] باصلاحه ونفقته ليبدا بذلك وبطل شرطه لان شرطه يودي الى بطلان اصل الوقف [illegible]
وماكان كذلك من الشروط لا يوفى به انتهى ونقله غير واحد ولم يحكوا فيه [illegible]
ان الوقف اذا لم يكن له ما يجزيه سوى غلته فاشترط الواقف [illegible] من غلته [illegible]
او سنتين مثلا ان ذلك يودي الى ابطال اصل الوقف وان اشتراط الواقف ذلك
كاشتراطه ان لا يبدا باصلاحه لان من المعلوم ان العقار لا يمكن ان يستمر دائما عامرا
ولا بد له من الخراب وقيل ان تقوم غلته السنة والسنتين ونحوها بعمارة ما [illegible]
خرابه ويختلف ذلك بحسب العقار والزمان والمكان والله يعلم المفسد من المصلح
وبالله التوفيق تم ذلك بحمد الله تعالى وعونه [illegible] نقل من مسودة
[illegible] المصنف [illegible] رحمه الله تعالى برحمته واسكنه [illegible]
[illegible] وعلى المسلمين [illegible]

راموز الورقة الأخيرة من النسخة المخطوطة



النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا.

الحمد لله رب العالمين، ظهر اللاجين، وجار المستجيرين، ومأمن الخائفين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وإمام المتقين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وحسبنا الله ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير،و لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وبعد،

فالغرض من هذه الأوراق نقل ما لأهل المذهب[٢٥] من خلاف في حكم بيع الوقف[٢٦]، والاستبدال بثمنه غيره من نوعه أو المناقلة به، أو كرائه المدة الطويلة منعًا وإجازة، وبيان الأسباب المبيحة لذلك على القول بالجواز.

[أقسام الوقف]:

اعلم أن الموقوف على ثلاثة أقسام:

الأول: العقار كالأرض والديار، والحوانيت والجنات والآبار، وما اتصل بها من الأشجار، وأرض الحرث والزراعة، والأرض البَرَاح[٢٧].

الثاني: الحيوان آدميًّا[٢٨] أو غيره.

الثالث: العرض[٢٩] كالثياب والسلاح وما أشبه ذلك. ولكل واحد من الثلاثة لا يخلو إما أن يكون باقيًا على أصل منفعته أو انقطعت منفعته، والمنقطع المنفعة لا يخلو أيضًا، إما أن يرجى عود منفعته أو أيس منها، والموقوف عليه: إما أن يكون غير معين كعلى الفقراء والمساكين أو جهة من جهات البر أو معينًا، والمعين إما أن يكون الوقف منقطعًا عليه أو معقبًا بعده.

والمتولي له: إما الموقوف عليه أو من يقيمه الولي أو ولي الأمر[٣٠]، وستقف على ما لأهل المذهب[٣١] من النصوص[٣٢] في جميع ذلك إن شاء الله تعالى، معزوًّا لقائله.

٢٥- المراد به مذهب مالك بن أنس رضي الله عنه وأصحابه المتقدمين منهم والمتأخرين.

٢٦- بعض الفقهاء يعبر بالحبس وهم أهل المغرب، والبعض الآخر يعبر بالوقف، وهم أهل المشرق، والوقف أقوى، وهما في اللغة مترادفان، يقال: وقفته وأوقفته، ويقال: حبسته، والحبس يطلق على ما وقف، ويطلق على المصدر وهو الإعطاء،و كذلك في العرف الشرعي.

٢٧- البراح: المتسع من الأرض لا زرع فيه ولا شجر؛ أي الأرض الفضاء غير المستغلة.

٢٨- يقصد به الرقيق، وقد تناول الفقهاء قديمًا مسائل الرقيق على الرغم من تحطيم الإسلام لجميع مقاييس التفاوت والتمييز العنصري السائدة في بداية الدعوة بين البشر لتشوف الشارع للحرية.

٢٩- قسم بعض فقهاء المالكية محل الوقف إلى منقول، وهو ما سوى العقار، وعقار وهو تقسيم ثنائي أقرب إلى الواقع.

٣٠- يقصد بولي الأمر: القضاء؛ لأنّ المنازعات في الوقف تجري طبقًا لحكم الشريعة الإسلامية، ومنها تعيين القيم أو الناظر في مصالح الوقف إذا اقتضى الأمر ذلك.

٣١- في المسألة رأيان، الأول: يقول بجواز البيع والاستبدال والمناقلة، والثاني بالمنع، والخلاف في المذهب بين المتقدمين والمتأخرين، والنصوص التي ذكرها الموقف لدعم رأي كل فريق، مع التدخل عند اللزوم للترجيح بين الآراء المختلفة في المذهب.

٣٢- في الأصل: المذهبين، وهو تصحيف، والصواب ما أثبتناه.

[أنواع الحبس]:

قال اللخمي[33]: الحبس ثلاثة: الأرض وما يتعلق بها كالدور والحوانيت والحوائط، والمصانع والآبار، والقناطر، والطرق، والمساجد، والمقابر.

والثاني: الحيوان العبد، والخيل وغيرهما.

والثالث: السلاح والثياب. أ.هـ.

[حكم بيع عقار الوقف القائم المنفعة]:

لنبدأ أولاً بالكلام على حكم بيع عقار الوقف القائم المنفعة. أما المساجد فقال ابن شاس[34]: قال محمد بن عبدوس[35]: لا خلاف في المساجد أنها لا تباع[36]. وقال ابن جزي في قوانينه: والأحباس بالنظر إلى بيعها على ثلاثة أقسام: المساجد فلا يحل بيعها أصلاً بإجماع[37]. أ.هـ.

وأما العقار القائم المنفعة غير المساجد، فقال الجزولي[38] في شرح الرسالة: «أما إذا كانت منفعته قائمة؛ فالإجماع أنه لا يجوز بيعه». أ.هـ.

لكن يستثنى من ذلك بيعه لتوسعة المساجد والطرق كما ستقف عليه، وقال الرجراجي[39] في شرح المدوّنة في كتاب الحبس المسألة الثانية في الشيء المحبس: إذا خيف عليه الدمار هل يجوز بيعه واستبداله بمثله أم لا؟

ولا يخلو الشيء المحبس من وجهين:-

أحدهما: أن يكون رباعًا[40].

والثاني: أن يكون حيوانًا أو عروضًا.

٣٣- هو ابو الحسن علي بن محمد بن علي اللخمي، له مؤلف على المدونة يسمى بالتبصرة اشتهر بين الناس، وانتفع طلاب العلم به، وله فيه اختيارات خرج بها عن المدونة والمذهب. انظر: ترتيب المدارك:١٠٩/٨، وشجرة النور:١١٧.

٣٤- هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن شاس الجدامي من فقهاء المالكية بمصر، من كتبه (الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة) ألفه على ترتيب الوجيز للغزالي . توفي سنة ٦١٦ هـ. شجرة النور:١/١٦٥، الاعلام:٤/٢٦٩.

٣٥- هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله بن عبدوس، ألف كتابًا سمّاه (المجموعة على مذهب مالك)، ولد سنة ٢٠٢هـ، وتوفي سنة ٢٦٠هـ. ترتيب المدارك:٤/٢٢٢.

٣٦- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة:٣/٥٢.

٣٧- القوانين الفقهية:٢٧٦.

٣٨- هو أبو الحسن بن عثمان الجزولي، تفقه على الونشريسي، وكذلك أخذ عن ابن غازي، ثم رجع إلى بلاد جزولة، فانتفع به خلق كثير، توفى سنة ٩٣٢هـ. عدة البروق:٢٧ -٣٨.

٣٩- هو أبو حفص عمر الرجراجي، زار أفريقيا، وأنكر على أهل تونس مسائل كتب فيها إلى الإمام البرزلي وأجابه عنها في نوازله. استقر بحامة قابس، وبها توفي، شجرة النور:١/٢٥٠.

٤٠- رباع: جمع ربع، وهو الدار وما حولها، والمنزل والحي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا:١٤٢.

فإن كان رباعًا فلا يخلو من وجهين:-

أحدهما: أن يكون الحاجة دعت إلى بيعه.

والثاني: أن لا تدعو إلى بيعه ضرورة.

فأما إذا دعت الحاجة إلى بيعه، وألجأت الضرورة، مثل أن يكون الحبس بجوار مسجد ضاق بأهله، فاحتاج أن يضاف إليه ليوسعه به، فجاز أن يباع ويشترى بثمنه ربع مثله يكون حبسًا، وهو قول سحنون[41] في النوادر، وحكاه عن أصحاب المذهب، وحكى ابن حبيب[42] مثل ذلك عن مالك: أنه جائز للمسجد، والطريق للمسلمين يتوسعون بذلك فيها، وهو نفع عام للمسلمين، وأما بيعها لغير حاجة ولا دعت الضرورة إلى ذلك، فالبيع في ذلك ممنوع قولاً واحدًا في المذهب سواء خرب، أو كان قائمًا كان في موضع العمران، أو تحوّلت عنه العمران وخرب وصار عرصة[43].

قال ابن القاسم[44]: قال مالك: ولقد كان البيع أمثل، وروى ابن وهب[45] في موطئه أنّ ربيعة[46] أرخص في بيع ربع حبس دثر وتعطل، ويعارض بثمنه في ربع نحوه، وفي عمارة يكون حبسًا، وذكر سحنون في آثار المدونة في كتاب الحبس، وقد نقل ابن أبي زيد[47] في رسالته: أنه يجوز استبداله ومناقلته[48].

وكأنه لم يطلع على قول مالك في رواية أبي الفرج[49] في حاويه بجواز ذلك، كما ستقف عليه في كلام ابن رشد[50] وغيره.

حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره

٤١- هو أبو سعيد عبد السلام بن سعيد، الملقب بسحنون، من أشهر كتبه المدونة، التي تمثل موسوعة الفقه المالكي. توفى سنة ٢٤٠هـ. ترتيب المدارك:٤/٤٥.

٤٢- هو أبو مروان عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي، فقيه وأديب ثقة، من كتبه: الواضحة في الفقه، والسنَّة، وتفسير الموطأ. توفي سنة ٢٣٨هـ. طبقات الفقهاء:١٦٢.

٤٣- عرصة: ساحة الدار، والبقعة الواسعة بين الدار والدار، لا بناء فيها. المعجم الوسيط.

٤٤- هو عبد الرحمن بن القاسم العتقي، من كبار أصحاب مالك المصريين، أخذ عنه سحنون، توفي بمصر سنة ١٩٢هـ، ترتيب المدارك:٣/٢٤٤.

٤٥- هو أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي، عالم جمع بين الفقه والحديث، من أجل أصحاب مالك في مصر، من كتبه الموطأ الكبير، توفي سنة ١٩٧هـ، ترتيب المدارك:٣/٢٢٨، ٢٤٣.

٤٦- هو أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ المعروف بربيعة الرأي، أدرك بعض الصحابة والأكابر من التابعين، وروى عنه مالك والأوزاعي، وكان عالمًا حافظًا للفقه والحديث. توفي سنة١٣٦هـ، ترتيب المدارك:٢/١٧١.

٤٧- هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، إمام المالكية في وقته، جامع مذهب مالك، وشارح أقواله، من مؤلفاته: النوادر والزيادات، وكتاب الرسالة المشهور، توفي سنة ٣٨٦هـ، ترتيب المدارك:٦/٢١٥، وشجرة النور:٩٦.

٤٨- الذي في الرسالة إنما هو المناقلة بالمعاوضة فقط. الرسالة شرح زروق: ٢٠٥.

٤٩- هو أبو الفرج عمر بن عمرو البغدادي. قاضي طرطوس، ألف كتابه المشهور والمعروف بالحاوي في الفتاوي، واللمع في أصول الفقه. توفي سنة ٣٣٣هـ. ترتيب المدارك:٢/١٢٧. تاريخ التشريع:٣٠٤.

٥٠- هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، زعيم فقهاء عصره بالأندلس والمغرب، من كتبه البيان والتحصيل، والمقدمات، توفي سنة ٥٢٠هـ. تاريخ التشريع:٣٠٤.

وما ذكره من جواز بيع الربع القائم المنفعة لتوسيع المساجد والطرق نقله غير واحد من أهل المذهب.

قال الونشريسي[51] في المعيار لما تكلم على ما إذا ضاق الجامع بأهله: والحكم في ذلك وجوب الزيادة في الجامع حتى يحمل أهله، فإن كان ما حواليه من الربع والعقار مملوكًا أجبر أربابه على بيعه بالقيمة، رشيدًا كان المالك أو سفيهًا، كما يجبر على بيع الماء ممن به عطش، وهذا هو المعروف؛ لأنّ أصل الشريعة المعظمة القضاء للعامة على الخاصة[52]، كما في هذه المسائل، والقاعدة في اجتماع الضررين وتقابلها أن يسقط الأصغر للأكبر[53].

ولا أكبر من ضرر الذي لا بد منه، والمال عنه بدل، وهي القيمة، وقد أنزلها الشرع منزلة المقوم، فلا حيف على أرباب الدور، ولا شطط في كل ما جاء من هذا النمط.

وإن كان ما حوالي المسجد الجامع حبسًا فإنه يؤخذ جميعه أيضًا لتوسعة المسجد. قال ابن رشد: «إن مالكًا وجميع أصحابه المتقدمين والمتأخرين لم يختلفوا فيه».

وفي الطرر عن ابن أبي زيد قال عبد الملك: لا بأس ببيع الدار المحبسة وغيرها، ويكره السلطانُ أهلَها على بيعها إذا احتاج إليها الناس لجامعهم الذي فيه الخطبة والمنبر ليوسع بها[54].

وكذلك الطريق إلى المسجد الذي تجتمع فيه الجمعة والخطبة، قال مطرف[55]: وإذا كان النهر بجنب طريق عظمى من طرق المسلمين، التي يسلك عليها العامة فحفرها حتى قطعها، فإنّ السلطان يجبر أهل تلك الأرض التي حولها على بيع ما يوسع به الطريق منها على ما أحبوا أم كرهوا، وليس كذلك المساجد التي لا يجتمع فيها، والطرق التي هي في القبائل لأقوام، ولا يلزم أحد أن يبيع بها صدقة، ولا يوسع بها الطريق لهم، وقد وقع هذا عندنا في الدور التي كانت حول الجامع حتى وسعوا فيها، وأجبر أهلها على البيع، وأُدخلت في المسجد؛ لأنّ ذلك مما لا بد للمسلمين منه، وكذلك طريقهم التي يسلكون عليها. في نوازل سحنون: لم يجز أصحابنا بيع الحبس بحال إلا دارًا جوار مسجد ليوسع بها، ويشترون بثمنها دارًا مثلها

٥١- هو أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، له كتاب المعيار، وهو كتاب مهم في فقه التطبيق. توفي سنة ٩١٤هـ. فهرس الفهارس :٢/ ١١٢٢، ١١٢٣.

٥٢- المصلحة العامة مقدمة، والحكم على الخاصة من أجل العامة مبدأ مستقر في التشريع الإسلامي، هذا في حالة استحالة التوفيق بين المصلحتين المتعارضتين تهدر المصلحة الخاصة مع التعويض العادل إذا كان له مقتضى؛ لأنّ إهدار المصلحة العامة شر كبير لا يصار إليه ببديهة العقل، ولا بحكم الشرع. الموافقات:٢/ ٣٥٠.

٥٣- القاعدة رقم ١٠٧، إذا اجتمع ضرران اسقط الأصغر للأكبر: إيضاح المسالك: ١٣٤.

٥٤- نزع الملكية للمصلحة العامة محل اتفاق بين العلماء، سواء كانت الملكية خاصة أم عامة محبسة أو غير محبسة بشرط التعويض العادل، وقد فعل ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع ابن العباس، وما دار بينهما من حوار، والخيارات التي طرحها عمر إعزازاً وإكراماً لابن العباس، وعدم استخدام عمر حقّه بوصفه خليفة للمسلمين في نزع ملكية دار ابن العباس لصالح مسجد رسول الله ﷺ، وقبول عمر بالتحكيم وتنفيذه للقرار الناتج عنه، وهو عدم إخراج ابن العباس من داره إلا بعد إعطائه التعويض العادل. نظرية السياسة الشرعية:٩٥.

٥٥- هو محمد بن مُطرف الليثي، من كبار فقهاء المالكية، وإليه كتب مالك رسالته في الفتوى، وهو يرويها عنه. توفى سنة ١٨٥ .ترتيب المدارك:١/ ٢٩٨.

تكون حبسًا، فقد أدخل في مسجده ﷺ دارًا كانت محبسة، وفي ابن سهل[٥٦]: قال ابن الماجشون[٥٧] في مقبرة ضاقت على الدفن، وبجانبها مسجد ضاق بأهله: لا بأس أن يوسع المسجد ببعضها؛ لأن المقبرة والمسجد حبس للمسلمين. أ . هـ.

وما ذكر من جواز بيعه لتوسيع المسجد أو الطريق فيه خلاف، وسيأتي الكلام على ذلك مستوفى إن شاء الله.

فحاصل كلامهم أنّ العقار الموقوف القائم المنفعة إذا لم تدع الضرورة[٥٨] إليه لتوسيع المسجد الجامع أو الطريق، فلا يجوز بيعه قولاً واحدًا، وسيأتي نحوه في كلام اللخمي وابن رشد، والله أعلم.

[حكم بيع عقار الوقف المنقطع المنفعة]:

وأما العقار الموقوف المنقطع المنفعة فإن رجي أن تعود منفعته، ولا ضرر في إبقائه، فلا يجوز بيعه باتفاق، وإن لم يرجَ أن تعود منفعته، ولا ضرر في إبقائه، فقد اختلف في بيعه، قال ابن رشد في البيان في شرح رابع مسألة من رسم طلق بن حبيب من سماع ابن القاسم من كتاب الحبس: الأحباس في جواز بيعها والاستبدال عنها إذا انقطعت المنفعة منها تنقسم على ثلاثة أقسام:-

١- قسم يجوز بيعه باتفاق، وهو ما انقطعت منفعته، ولم يرج أن يعود، وفي إبقائه ضرر مثل الحيوان الذي يحتاج إلى الإنفاق عليه، ولا يمكن أن يستعمل في نفقته، فيضر الإنفاق عليه بالمحبس عليه، أو بيت المال إن كان محبسًا في السبيل أو على المساكين.

٢- قسم لا يجوز بيعه باتفاق، وهو ما يرجى أن تعود منفعته ولا ضرر في بقائه.

٣- قسم يختلف في جواز بيعه والاستبدال به، وهو ما انقطعت منفعته فلم يرجَ أن يعود، ولا ضرر في إبقائه.

وخراب الربع المحبس الذي اختلف في جواز بيعه من هذا القسم[٥٩].

وقال اللخمي في ترجمة بيع الحبس: وإذا انقطعت منفعة الحبس، وعاد بقاؤه ضررًا جاز بيعه، وإن لم يكن ضررًا أو رجي أن تعود منفعته لم يجز، واختلف إذا لم يكن ضررًا، ولا ترجى منفعته، فأجاز ابن القاسم وربيعة البيع ومنعه غيرهما.

٥٦- هو أبو الاصبغ عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي، أصله من جيان، سكن قرطبة وتفقّه بها، سمع من حاتم الطرابلسي، وتفقهبابن عتاب، وأخذ عن ابن القطان، وأخذ عنه جماعة منهم قاضي الجماعة أبو محمد بن منصور، من مؤلفاته كتاب الأحكام، توفي سنة ٤٨٦هـ. شجرة النور:١/ ١٢٢.

٥٧- هو عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون، مفتي أهل المدينة في زمانه، توفي سنة ٢١٢هـ، وقيل ٢١٤هـ.

٥٨- الضرورة تقدر بقدرها؛ فإذا كانت هناك مصلحة راجحة، أو أنّ حاجة الناس تقتضي ذلك، وكان مما لا بدّ للمسلمين منه ففي مثل ذلك يباع الوقف ويشترى بالقيمة عينًا أخرى تكون وقفًا مكانه.

٥٩- البيان والتحصيل:١٢/ ٢٣٣.

ولا يباع ما خرب من الرباع إذا كان في المدينة؛ لأنه لا بأس من إصلاحه، وقد يقوم المحتسب[٦٠] لله تعالى فيصلحه، وإن كان على عقب، فقد يستغني بعضهم فيصلحه، وما بعد عن العمران ولم يرجَ صلاحه جرى على القولين.

والذي أخذ في الرباع المنع لئلا يتذرع[٦١] الناس إلى بيع الأحباس.

فتحصل من كلام ابن رشد واللخمي في الرباع إذا خربت وانقطعت منفعتها ورجي صلاحها أنه لا يجوز بيعها باتفاق، وعلم منه من باب أولى أن القائم المنفعة منها لا يجوز بيعه باتفاق كما تقدم في كلام الرجراجي، وعلم من كلامهما أيضًا أنّ محل الخلاف في الرباع في المذهب إنما هو فيما خرب ولم يرجَ عود منفعته. إلا أن كلام ابن رشد ظاهره أنه لا فرق في ذلك بين أن يكون بمدينة أو بعيدًا عن العمران، وكلام اللخمي صريح في أن الخلاف إنما هو فيما بعد عن العمران، وظاهر كلامه أن ما كان بمدينة فيتفق فيه على المنع، وأشار إلى ذلك ابن ناجي[٦٢] في شرح قول الرسالة: ولا يباع الحبس وإن خرب[٦٣]. ونصّ ما ذكره الشيخ[٦٤] هو المعروف من المذهب[٦٥].

وروى أبو الفرج جوازه، حكاه ابن رشد، وكذا ذكر اللخمي الخلاف، وعزا الجواز لابن القاسم جريًا على قوله في الثياب إذا بليت، إلا أنه قصر الخلاف على ما بعد من العمران ولم يُرجَ صلاحه، وأما ما كان بالمدينة فلا يُباع، وظاهر كلامه باتفاق، فجعله بعض شيوخنا قولاً ثالثًا[٦٦].

وبعض شيوخه هو ابن عرفة[٦٧]، ويشير بذلك لقوله في مختصره في كتاب الحبس: فيها مع العتبية والموّازية وغيرهما منع بيع ما خرب من ربع حبس مطلقًا.

وسمع ابن القاسم: لا تُباع دار حبس خربت ليبتاع دونها. ابن رشد فيها لربيعة: إنّ الإمام يبيع الربع إذا ولي ذلك لخرابه، وهو إحدى روايتي أبي الفرج.

٦٠- المحتسب من الاحتساب،وهو فعل الخير، ومرتبته في الشرع عظيمة، ولذلك كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أحد قواعد الدين، أحد أنواع الجهاد، وكتاب الله وسنة رسوله ﷺ محشوان بذلك.

٦١- الذريعة كما قال الشاطبي في تعريف حقيقتها: «التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة». الموافقات :١٩٨/٤، والقول بالمنع هذا سدًّا لذريعة الفساد، وذلك ببيع الحبس لمصلحة ولغيرها.

٦٢- هو أبو الفضل قاسم بن عيسى بن ناجي. أخذ عن ابن عرفة وكثير من أصحابه كالأبي والبرزلي، وأخذ عنه الشيخ حلولو. من مؤلفاته شرح على الرسالة حسن مفيد، وله شرحان على المدونة، الشتوي والصيفي، توفي سنة ٨٣٧هـ. نيل الابتهاج: ٣٦٤/٢.

٦٣- الرسالة:٢٣٠.

٦٤- يقصد بالشيخ هنا ابن أبي زيد القيرواني في الفقه، وفي فن المنطق والحكمة ابن سينا.

٦٥- المعلوم عند أهل المذهب أنّ مقابل المعروف غير معروف، فجعل القول بجواز البيع غير معروف لمالك إلا من رواية أبي الفرج.

٦٦- شرح الرسالة:٢٠٥/٢.

٦٧- هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمي أبو عبد الله، من كتبه المختصر الكبير في الفقه الكبير، والتفسير، والحدود الفقهية؛ أي التعريفات الاصطلاحية للمسائل والموضوعات الفقهية. توفي سنة ٨٠٣هـ، الاعلام:٢٧٢/٧.

اللخمي: لا يباع إذا كان بمدينة؛ إذ لا ييأس من صلاحه من محتسب أو بعض عقب، وما بعد عن العمران ولم يُرجَ صلاحه جرى على القولين،والذي أخذ به المنع خوف كونه ذريعة لبيع الحبس قلت: ففي منعه ثالثها إن كان بمدينة للمعروف، وإحدى روايتي أبي الفرج ونقل اللخمي. أ.هـ. كلام ابن عرفة بلفظه. فجعل نقل اللخمي بالتفصيل قولاً ثالثًا، ونصوص من ينقل الخلاف في ذلك من أهل المذهب موافقة لإطلاق كلام ابن رشد، كما ستقف عليه.

ولنذكر أولاً نصوص المقتصرين على المنع، ثم نصوص من ذكر الخلاف في ذلك ورجح المنع، ثم نتبع ذلك بنصوص من أجاز ذلك وحججه.

[نصوص المقتصرين على المنع]:

قال في الأم(٦٨): قلت: أرأيت ما ضعف من الدواب المحبسة في سبيل الله، أو ما بلي من الثياب، كيف يصنع بها في قول مالك؟ قال: قال مالك: أما ما ضعف من الدواب حتى لا يكون فيها قوة للغزو، فإنه يباع ويشترى بثمنه غيره من الخيل، فيجعل في سبيل الله. قال ابن القاسم: فإن لم يكن في ثمنه ما يشترى به فرس أو هجين(٦٩) أو برذون(٧٠) رأيت أن يعان به في ثمن فرس، والثياب إن لم تكن فيها منفعة بيعت واشترى بثمنها ثيابًا ينتفع بها، وإن لم يكن في ثمنها ما يشترى به شيء ينتفع به فرق في سبيل الله.

وقال ابن وهب: وسمعت مالكًا يقول في الفرس المحبس في سبيل الله: إذا كَلِبَ وخبت أنه لابأس أن يباع، ويُشترى فرس(٧١) مكانه، قال سحنون: وقد روى غيره أنّ ما جعل في سبيل الله من العبيد والثياب أنه لا يباع، قال: ولو بيعت لبيع الربع المحبس إذا خيف عليه الخراب، وهذه جلّ الأحباس قد خربت فلا شيء أدل على سنتها منها، ألا ترى أنه لو كان البيع يجوز فيها لما أغفله من مضى، ولكن بقاؤه خرابًا دليل على أنّ بيعه غير مستقيم، وحسبك حجة في أمر قد كان متقادمًا بأن تأخذ منه ما جرى الأمر عليه فالاحباس قديمة ولم تزل، وجل ما يوجد منها بالذي به لم يزل يجري عليه، فهو دليلها فبقاؤها خرابًا دليل على أنّ البيع فيها غير مستقيم؛ لأنه لو استقام لما أخطأ من مضى من صدر هذه الأمة، وما جهله من لم يعمل به حتى تركت خرابًا، وإن كان قد روي لربيعة خلاف لهذا في الرباع والحيوان إذا رأى الإمام ذلك(٧٢). أ.هـ.

واختصره البراذعي(٧٣) بلفظ: وما ضعف من الدواب المحبسة في السبيل وما بلي من الثياب حتى لا

حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره

٦٨- الأمهات أربعة: المدونة لسحنون، والمستخرجة لمحمد بن أحمد العتبي الأندلسي، وتعرف بالعتبية، والموازية لمحمد بن إبراهيم الإسكندري المعروف بابن المواز، والواضحة في السنن والفقه لعبد الملك بن حبيب السلمي، وهنا يراد بالأم المدونة الكبرى، أو تهذيبها للبرادعي.

٦٩-٧٠- قال ابن حبيب: البراذين ضرب من الدواب عظيم الخلقة، غليظ الأعضاء، وقال غيره هي ما كانت أمها وأبوها نبطيين؛ فإن كانت الأم نبطية والأب عربيًا كان الفرس هجينًا، وإن كان العكس كان معربًا، ومنهم من عكس هذا فقال: الهجين الذي أبوه عربي وأمه من البراذين.

٧١- وقف المنقول يجوز بيعه بلا خلاف إذا انعدمت الفائدة منه، واستبدل بثمنه غيره، دون مراعاة للنوع والجنس.

٧٢- المدونة:٦/٩٩-١٠٠.

٧٣- هو سعيد بن خلف بن أبي القاسم البراذعي الأزدي، من كبار أصحاب أبي محمد بن ابي زيد، وأبي الحسن القابسي. له مؤلفات مشهورة منها التهذيب في اختصار المدونة، وتمهيد مسائل المدونة، لم أعثر على تاريخ وفاته، شجرة النور:١/١٠٥.

ينتفع به، بيع فاشتُري بثمن الدواب فرس أو برذون أو هجين، فإن لم تبلغ أعين به في فرس. ابن وهب عن مالك: وكذلك الفرس يَكْلِب(٧٤) أو يخبت(٧٥) فلا بأس أن يباع ويشترى فرس مكانه.

قال ابن القاسم: وأما الثياب فيشتري بثمنها ثيابًا فينتفع بها، فإن لم تبلغ تصدق بها في السبيل، وقد روى غيره: أنه لا يباع ما حبس من عبد أو ثوب، كما لا تباع الرباع الداثرة(٧٦)، وبقاء أحباس السلف خرابًا دليل على أنّ بيعه غير مستقيم، وإن كان قد روي عن ربيعة في الرباع والحيوان خلاف(٧٧) هذا إذا رأى ذلك الإمام(٧٨).

واختصره ابن أبي زيد بلفظ: قال مالك: ولا يباع الحبس، وبقاء أحباس السلف دائرة دليل على منع ذلك. قال: وأما الثياب فإن لم يكن فيها منفعة بيعت واشتري بالثمن ما ينتفع به، وإن لم يبلغ به في السبيل.

قال غيره: لا يباع ما حبس من دابة أو عبد وثوب فالرباع، وإن كان قد روي لربيعة وغيره في الرباع والحيوان خلاف هذا إذا رآه الإمام. أ.هـ.

وقال في النوادر في ترجمة الرجوع في الحبس، ومن غير كتاب مالك قال مالك: لا يباع الحبس وإن خرب، ولا يرجع فيه(٧٩)، وبقاء أحباس السلف دائرة دليل على منع ذلك.

ومن كتاب ابن المواز(٨٠)، وغيره: وقال في نخل حبست بمائها فردمتها الرمال حتى بطلت كرانيفها، وغلب عليها، وفي مائها فضل هل تباع؟ قال: لا يباع فضله، وليدعها بحالها وإن غلب عليها الرمال، وذكر ابن وهب في موطئه: أنّ ربيعة أرخص في بيع دثر وتعطّل أن يعاوض به في ربع نحوه في عمارة يكون حبسًا، وقال ابن القاسم عن مالك: لا يباع الحبس من الدور وغيرها، وإن خربت وصارت عرصة، ولقد كان البيع أمثل. ومن المجموعة والعتبية من سماع ابن القاسم، وهو في كتاب ابن المواز: وعن دار حبست على قوم فخربت فأرادوا بيعها ليشتروا بثمنها دونها يكون حبسًا أن ذلك لا يجوز. وقال سحنون: لم يجز أصحابنا بيع الحبس بحال إلا دارًا بجوار مسجد احتيج أن تضاف إليه ليوسع بها، فأجازوا ذلك، ويشتري بثمنها دارًا تكون حبسًا. ومن كتاب ابن المواز قال عن مالك: وما خرب من الحبس فأراد صاحبه بيعه، والاتخاذ بثمنه ما هو أفضل منه، أو انتقل أهل تلك الناحية وبطل الموضع فأراد صاحبه بيعه، أو من هو بيده بحبس أو بحوز

٧٤- الفرس يكلب: إذا أصابه داء الكلب، وهو السعار.

٧٥- الفرس يخبت: لم يعد صالحًا لاستعماله في الجهاد، وهو الغرض الذي من أجله حبس له.

٧٦- الداثرة: الدارسة من دثرت الديار إذا عفت ودرست. القاموس:٤٩.

٧٧- قول ربيعة: إن العقار الخرب ليشترى بثمنه عقار غير خرب، وبه جرى العمل،واختاره بعض متأخري المالكية، وهو اختيارنا، وقد أثبتنا ذلك في الدراسة التي قدمنا بها النص المحقق.

٧٨- التهذيب في اختصار المدونة: ٤/ ٣٢٠-٣٢٢.

٧٩- الإمام مالك مع تأبيد الحبس، في حين الإمام أبو حنيفة لا يقول بتأبيد ويعطي للواقف حق الرجوع.

٨٠- هو محمد بن إبراهيم بن زياد الإسكندري المعروف بابن المواز، من كتبه الموازية، توفي سنة ٢٦٩هـ، شجرة النور:١/ ٦٨.

أو ولاية بيعه والشراء بثمنه في موضع ظاهر عامر يكون حبسًا، قال: لا يجوز ذلك في الرباع بحال، وإن ذهب به الزمان أو العدو، أ.هـ. كلام النوادر.

ونقله ابن يونس[٨١] وغيره، فهذه نصوص مالك في جميع كتبه صريحة بمنع البيع إلا ما استثني من بيع ذلك لتوسعة المساجد والطرق، وما نقل عن ربيعة لا يعارض ذلك؛ لأنّ القصد نقل ما لمالك أو لأصحابه من الخلاف، وربيعة المذكور تابعي مجتهد، وهو ربيعة بن عبد الرحمن، من شيوخ مالك من التابعين، ممن روى عنه مالك وروى عن مالك، ومات قبل مالك بثلاث وأربعين سنة.

قال ابن فرحون[٨٢] في الديباج المذهب: واقتصر على القول بالمنع جماعة من أهل المذهب، قال الشيخ ابن أبي زيد في رسالته: ولا يباع الحبس وإن خرب[٨٣]. أ.هـ.

وسيأتي الكلام على قوله في الرسالة. واختلف في المعاوضة بالربع الخرب بربع غير خرب، وقال القاضي عبد الوهاب[٨٤] في تلقينه: ولا تباع الرباع بوجه[٨٥]. وقال ابن الجلاب[٨٦]: ومن حبس عقارًا فخرب لم يجز بيعه[٨٧]. أ.هـ.

وقال ابن جزي[٨٨] في قوانينه: والعقار لا يجوز بيعه إلا إذا كان مسجدًا تحيط به دور محبسة، فلا بأس أن يشتري منها ليوسع به الطريق كالمسجد في ذلك. وأجاز ربيعة بيع الربع المحبس إذا خرب؛ ليعوض به آخر، خلافًا لمالك وأصحابه[٨٩]. أ.هـ.

وقال ابن شاس، قال محمد بن عبدوس: و لاخلاف في المساجد أنها لا تباع، قال: وبقاء أحباس السلف داثرة دليل على منع بيعها وشرائه، وكذلك حبس العقار عندنا الدور وغيرهم لا سبيل إلى بيع شيء من ذلك

حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره

٨١- هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي. كان فقيهًا فرضيًا، أخذ عن أبي الحسن الحصائري، وعتيق بن الفرضي وغيرهما. ألف كتابًا في الفرائض، وكتابًا جامعًا للمدونة، أضاف إليها غيرها من الأمهات، وعليه اعتماد طلبة العلم في التحصيل. توفي سنة ٤٥١هـ، شجرة النور:١/١١١.

٨٢- هو محمد بن برهان الدين إبراهيم بن فرحون المدني، أخذ عن والده وغيره من أهل العلم. ألف المسائل الملقوطة المشتمل على فوائد جمّة . توفي سنة ٧٩٩هـ، شجرة النور:١/٢٣٩.

٨٣- الرسالة: ٢٣٠.

٨٤- هو أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، من كتبه الإشراف في مسائل الخلاف والتلقين، توفي سنة ٤٢٢هـ، تاريخ التشريع:٣٠٢.

٨٥- التلقين: ١٦٦.

٨٦- هو أبو القاسم عبيد الله بن الحسن بن الجلاب، فقيه أصولي من أهل العراق، تفقه بالأبهري، وكان أحفظ أصحابه، توفي سنة ٣٧٨هـ. شجرة النور: ١/٩٢.

٨٧- التفريع:٢/٣١٠.

٨٨- هو محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي المالكي، كان حافظًا مشاركًا في فنون من العربية والفقه والأصول والقراءات والحديث والأدب والشعر، ألف في فنون شتى من العلم والفقه والحديث، ومنها كتابه قوانين الأحكام الشرعية، توفي سنة ٧٤١هـ. القوانين الفقهية:٧ وما بعدها.

٨٩- القوانين الفقهية:٣٧٦.

وإن دثر، وانتقلت العمارة عن مكانها، اللهم إلا أن يكون مسجد تحيط به دور محبسة فاحتاج إلى سعة، فقد قالوا: لا بأس أن يشتري منها ليوسع بها فيه، والطريق أيضًا كالمسجد في ذلك؛ لأنه نفع عام أعم من نفع الدار المحبسة، قاله ابن حبيب عن مالك[٩٠]. أ.هـ.

وقال ابن الحاجب[٩١] قال ابن القاسم: ما سوى العقار إذا ذهبت منفعته التي وقف لها كالفرس يهرم، والثوب يخلق، يباع في مثله وشخصه، ثم قال: وبقاء أحباس السلف داثرة تدل على منع بيعها وميراثها.

وقال الشيخ خليل[٩٢] في مختصره: وبيع لا ينتفع به من غير عقار في مثله أو شخصه، ثم قال: لا عقار وإن خرب[٩٣].

وقال ابن عسكر[٩٤] في إرشاده: ولا يجوز بيعه ولا بشيء من نقصه[٩٥]. وقال الشيخ بهرام[٩٦] في شامله: وبيع فضل ذكور عن نزو من نتاج، وكذا ما لا منفعة فيه من غير عقار. أ.هـ.

فهؤلاء كلهم لم يحكوا سوى القول بالمنع.

[نصوص من نقل الخلاف في ذلك]:

وأما نصوص من نقل الخلاف في ذلك، فتقدم منها كلام ابن رشد واللخمي وابن عرفة، وتقدم في كلام اللخمي ترجيح القول بالمنع؛ لقوله: والذي أخذ به في الرباع المنع. إلى آخر كلامه.

ومقتضى كلام ابن عرفة ترجيحه؛ لأنه عزاه أولاً للمدونة وغيرها من كتب مالك، وعزاه آخرًا للمعروف من المذهب، ومعلوم عند أهل المذهب أن مقابل المعروف غير معروف، فجعل القول بالجواز غير معروف لمالك إلا من رواية أبي الفرج. وأما ابن رشد فكلامه المتقدم صريح في حكاية الخلاف في ذلك من غير عزو، ولكنه نقل الخلاف أيضًا في شرح كلام العتبية في كتاب الحبس، وفي جامع البيوع الأول، وعزا المنع لمذهب المدونة ووجهه، والجواز لرواية أبي الفرج عن مالك. ولنذكر كلام العتبية، وكلام ابن رشد المشار إليه، قال في العتبية في أول الرسم الأول من سماع ابن القاسم من كتاب الحبس: قال ابن القاسم: وسمعت

٩٠- عقد الجواهر الثمينة: ٣/٥٢-٥٣.

٩١- هو أبو عمر بن أبي بكر بن يونس المعروف بابن الحاجب، فقيه أصولي مشارك في كثير من العلوم، من كتبه منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، وجامع الأمهات في الفقه المالكي، توفي سنة ٦٤٦هـ. الاعلام: ١/٢٧٤.

٩٢- هو أبو المودة ضياء الدين خليل بن اسحاق بن موسى بن شعيب المعروف بالجندي، تفقه بالإمام أبي محمد عبد الله المنوفي. قال ابن فرحون إنه حضر مجلسه. من مؤلفاته: التوضيح، وله منسك، ومختصر في الفقه ضمنه ما به الفتوى واشتهر وانتشر، وشروحه كثيرة تجاوزت مئة شرح وتعليق وتعقيب. توفي سنة ٧٧٦هـ. نيل الابتهاج:١١٢-١١٥.

٩٣- مختصر خليل : ٢٥٢.

٩٤- هو عبد الرحمن بن محمد بن عسكر البغدادي، من مؤلفاته الإرشاد، والمعتمد، والعمدة، توفي سنة ٧٣٢هـ. شجرة النور: ١/٢٠٤.

٩٥- إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك:١٠٧.

٩٦- هو بهرام بن عبد العزيز بن عمر بن عوض قاضي القضاة بمصر، أخذ عن شيوخ عصره كالشيخ خليل والرهوني، من مؤلفاته الشامل في الفقه، وشرح المختصر، وأصول ابن الحاجب، توفي سنة ٨٠٥. نيل الابتهاج: ١/١٣٧.

مالكًا قال في قوم حبّست عليهم دار، فخربت فأرادوا بيعها وابتياع دونها أن ذلك لا يجوز لهم، وأما الفرس يكلب أو يخبت فإنه يباع ويشترى بثمنه فرس يحبس مكانه[٩٧].

وقال ابن رشد: هذا هو مذهب ما في المدونة أن الربع الحبس لا يباع وإن خشي عليه الخراب، ومثله في رسم الأقضية الثاني من سماع أشهب[٩٨] من كتاب جامع البيوع، بخلاف ما بلي من الثياب، وضعف من الدواب، والفرق بين ذلك أنّ الربع، وإن خرب فلا تذهب البقعة، ويمكن أن يُعاد إلى حاله.

وابن الماجشون يرى أن لا يباع شيء من ذلك كلّه، وهو قول غير ابن القاسم في المدونة، وروى عن ربيعة أنّ الإمام يبيع الربع إذا رأي ذلك لخرابه كا لدواب والثياب، وهو قول مالك في إحدى روايتي أبي الفرج عنه، قال: لا يباع الربع المحبس، وقال في موضع آخر: إلا أن يخرب[٩٩].أ.هـ.

ونص ما أشار إليه في رسم الأقضية مثله، وسئل عمن تصدق بنخل بمائها، ثم أصابها الرمال حتى بلغت كرانيفها، وغلبت عليها، وفي مائها فضل، وقد أردت بيعها، فقال لهما: أرى أن تبيعها، وأرى أن تدعها على حالها، حتى يغلب عليها الرمال فتستريح منها.

قال ابن رشد: يريد بالصدقة ههنا الحبس الموقوف، فلم ير بيعه، وإن غلبت عليه الرمال حتى خشي أن تتغير، فلا ينتفع بها، وهذا هو مذهب ما في المدونة: أن الربع الحبس لا يباع وإن خشي عليه الخراب، بخلاف ما بلي من الثياب وضعف من الدواب، والفرق بين ذلك أنّ الربع وإن خرب، فلا تذهب البقعة، ويمكن أن يُعاد إلى حاله، وكذلك هذه النخيل، وإن غلب عليها الرمال بكثرة الرياح أو المياه يمكن أن تذهب عنها بمثل ذلك أو بما سواه فتعود إلى حالها. وابن الماجشون يرى أنّ لايباع شيء من ذلك كله، وهو قول غير ابن القاسم في المدونة، وروي عن ربيعة: أنّ الإمام يبيع الربع إذا رأى ذلك لخرابه كالدواب والثياب، وهو قول مالك في إحدى روايتي أبي الفرج عنه، قال: لا يباع الربع المحبس، وقال في موضع آخر: إلا أن يخرب[١٠٠].أ.هـ.

وقال في معين الحكام: اختلف قول مالك في بيع العقار المحبسة إذا خربت، والمشهور عنه المنع، وروى عنه أبو الفرج في حاويه الجواز[١٠١].أ.هـ.

حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتاجيره

٩٧- البيان والتحصيل :١٢/ ٢٠٤.

٩٨- هو أشهب بن عبد العزيز بن داود بن إبراهيم القيسي، يكنى أبا عمر، ويقال إن اسمه مسكين، من أصحاب مالك. توفي سنة ٢٠٤هـ. الإتقان: ٥١-٥٢.

٩٩- البيان والتحصيل :١٢/ ٢٠٤، هنا يلاحظ تكرار النقل من المؤلف لأقوال ابن رشد في الرسوم والأسماع المختلفة حيث الأسماع والرسوم بمنزلة الأبواب والفصول في التأليف التلقيدي.

١٠٠- البيان والتحصيل :٧/ ٣٤٤-٣٤٥.

١٠١- معين الحكام:٢/ ٧٢٤، وعبارة المعين: واختلف قول مالك في الرباع المحبسة، والفرق في التعبير لا في المضمون؛ لأنّ الرباع يعني العقار، والعكس صحيح.

وقال ابن راشد[١٠٢] في لب اللباب: وأما الرباع المشهور فيها المنع، وروى أبو الفرج الجواز[١٠٣].أ.هـ.

وقال ابن هارون[١٠٤] في مختصر المطيطية: وإذا انقطعت منفعة الحبس، فأما الرباع فاختلف في بيعها إذا خربت، فالمشهور عن مالك المنع، وروى عنه أبو الفرج في كتابه: الجواز، وهو قول ربيعة . أ.هـ.

وقال في المعونة[١٠٥]: والمحبس حبسًا محرمًا[١٠٦] لا يجوز بيعه إذا خرب، ولا الاستبدال به بوجه؛ لأنّ في بيعه إبطال شرط الواقف، وخللا لما عقد، وذلك غير جائز اعتبارًا به إذا لم يخرب، ولأنّ العمارة تنتقل من مكان إلى مكان، فلم يكن في تبعيته إتلاف له لجواز عود العمارة إليه، ولأنّ في بيعه إبطال حق من جعل له حق فيه بعد هذا البطن، ولا سبيل إلى ذلك، وجواز بيعه يحكى عن ربيعة، وأظن بعض أصحابنا يذهب إليه، ولست أتحققه في هذا الوقت[١٠٧].أ.هـ.

وكأنه لم يطلع على عزوه لمالك من رواية أبي الفرج، وقال القاضي عبد الوهاب في شرح قول الرسالة: ولا يباع الحبس وإن خرب، واختلف في المعاوضة بالربع الخرب بربع غير خرب. ذكر أبو محمد خلافًا في الرباع، هل يجوز بيعها أم لا؟

وهو مروي عن ربيعة إلا أنّ الأظهر[١٠٨] أنه لا يجوز بيعها، وإن خربت خلافًا لمن أجازه، وقال بدفع الثمن إلى من وقف عليه، أو يستعان به في ربع مثله يوقف. أ.هـ.

ثم وجّه كلا من القولين، ووجه المنع بنحو ما تقدّم له في المعونة، وسيأتي توجيهه في التنبيه الأول.

فهذه النصوص صريحة بحكاية الخلاف في ذلك، إلا أنّ بعضهم صرح بمشهورية المنع، وبعضهم باستظهاره، وتقدّم في كلام ابن عرفة أنه المعروف من المذهب المدونة، وفي كلام اللخمي: أنه المختار عنده، وعليه اقتصر الشيخ خليل في مختصره، فقال: لا عقار وإن خرب[١٠٩]، وابن الحاجب قبله، وتبعه الشيخ بهرام في شامله كما تقدّم جميع ذلك. فحاصل كلام هؤلاء أنّ العقار الموقوف إذا خرب وعدمت

١٠٢- هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن راشد القفصي، فقيه أصولي، من كتبه الشهاب الثاقب في شرح مختصر ابن الحاجب، ولباب اللباب في الفقه، والمذهب في ضبط قواعد المذهب. توفي سنة ٧٣٦هـ.، شجرة النور: ١/ ٢٠٧-٢٠٨.

١٠٣- لب اللباب: ٢٤٢، وعبارة ابن راشد: وأما الرباع إذا خربت فالمشهور فيها المنع، وهو المراد هنا؛ لأنه في حال صلاحه لا يجوز البيع اتفاقًا.

١٠٤- هو أبو الحسن علي بن هارون المطغري، فقيه فاس ومفتيها، لازم ابن غازي تسعة وعشرين عامًا، وتفقه عليه، وأخذ عن الونشريسي والقاضي المكناسي وغيرهم، وعنه أخذ جماعة، منهم عبد الواحد الونشريسي، وأحمد المنجور، ويعقوب البدري. توفي سنة ٩٥١هـ، شجرة النور: ١/ ٢٧٨.

١٠٥- كتاب المعونة للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي المتوفى سنة ٤٢٢هـ، وهو كتاب قصد فيه مؤلفه إلى اختصار كتابيه شرح الرسالة، والممهد. وقد حققه خميس عبد الحق في نطاق اطروحة دكتوراه من جامعة أم القرى، ونشرته مكتبة نزار الباز بمكة والرياض في ثلاثة أجزاء سنة ١٩٩٥م.

١٠٦- يقصد بلفظ الحرمة هنا أنّ الواقف اشترط عدم البيع والاستبدال حتى في حال انقطاع المنفعة، وفي هذه الحال يجوز للقاضي إذا رأى المصلحة في ذلك أن يعدل شرط الواقف بما يحقق المصلحة للواقف والمستفيد.

١٠٧- المعونة:٣/ ١٠٩٤.

١٠٨- إذا قيل الأظهر كان فيه إشعار بأن مقابله فيه ظهور أيضًا؛ لأنّ الأظهر اسم تفضيل المشاركة والزيادة.

١٠٩- مختصر خليل: ٢٥٢.

منفعته، ولم يرجَ عودها ففي جواز بيعه والاستبدال بثمنه غيره من جنسه يكون وقفًا عوضه قولان، المشهـور[110] منهما المنع، والثاني الجواز، واختار بعض المتأخرين جواز البيع، ولنذكر نصوصهم بذلك.

[نصوص المتمسكين بجواز البيع والاستبدال]:

قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عاصم[111] في شرح رجز والده عند قوله:

وغير أصل عادم النفع صرف ثمنه في مثله ثم وقف

استثناء الأصول بقوله: « وغير أصل»، وذلك على المشهور من المذهب، وقد قيل: يتبع ما عدمت منفعته منها، وإن كان غير المشهور، فقد أفتى بذلك من شيوخ شيوخنا الأستاذ أبو عبد الله القصار[112]، رحمه الله، سئل في فدان محبس على مصرف من مصارف البر، لا منفعة فيه، هل يباع ويشترى بثمنه ما يكون فيه منفعة؟ فأجاب: إذا كان الفدان الذي حبس لا منفعة فيه فإنه يجوز أن يُباع ويشترى بثمنه فدان آخر يحبس، وتصرف غلته في المصرف الذي حبس عليه الفدان الأول، على ما أفتى به كثير من العلماء في هذا النحو، فقد أفتى ابن رشد رحمه الله في أرض محبسة عدمت منفعتها بسبب ضرر: جيز أن تباع ويعوّض بثمنها ما فيه منفعة، على ما قاله جماعة من العلماء في الربع المحبس إذا خرب، ويكون ذلك بحكم القاضي بعد أن يثبت عنده أنه لا منفعة فيه[113]. قاله محمد القصار، وبمثل ذلك أفتى الأستاذ أبو سعيد[114] ابن لب رحمه الله، وقد سئل في طراز[115] محبس على رابطة ثبت أنه قد تداعى للسقوط، وأنه يظهر بحيطان الجيران المشتركة معه من جيران الرابطة ضرر، وأنه لا بد من حلّه، وأنه لا يعلم للرابطة ما يسدد به بناؤه، فأجاب: يسوغ بيع الطراز على الصحيح من القولين، ويعوض بثمنه للحبس ما يكون له أنفع، وإن وجد من يناقل به بربع آخر للحبس فهو أحسن إن أمكن. قاله فرح[116].أ.هـ.

حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره

١١٠- المشهور: هو ما قوي دليله أو كثر قائله، وفي اصطلاح المذهب يقابله الغريب؛ أي إنّ القول بجواز البيع والاستبدال قول غريب غير معروف لمالك إلا من رواية أبي الفرج.

١١١- هو ابن قاضي الجماعة أبو بكر محمد بن محمد بن عاصم الغرناطي، أخذ عن الشاطبي وابن لب وغيرهما، ومن مؤلفاته التحفة، وأرجوزه في الأصول، توفي سنة ٨٢٩هـ.

١١٢- لعله أبو عبد الله محمد بن قاسم القيسي الشهير بالقصار، شيخ الفتيا بفاس، له مؤلفات مفيدة، توفي سنة١٠١٢هـ، شجرة النور:١/٢٩٥.

١١٣- فتاوي ابن رشد: ٢/١٠٨٠-١٠٨١.

١١٤- هو أبو سعيد فرج بن قاسم بن لب الثعلبي، شيخ شيوخ غرناطة ومفتيها، أخذ عن ابن الفخار، وابن بكر، وابن جابر الواد آشي، وابن سلمون، وأجاز ناصر الدين المشذالي وابن عبد الرفيع وغيرهم، وعنه أخذ الشاطبي وابن الخشاب وابن الخطيب وابن عاصم، من مؤلفاته شرح جمل الخزرجي، وشرح تصريف التسهيل، ورسائل في الفقه كثيرة، توفي سنة ٧٨٢، شجرة النور:١/٢٣٠-٢٣١.

١١٥- الموضع الذي تنسج فيه الثياب الجيدة.

١١٦- هو أبو سعيد ابن لب المترجم له سابقًا.

وقال البرزلي[117] في نوازله: ابن عات[118] عن الفضل بن سلمة[119] في حبس المساكين يكون في البلد فتيبس أشجاره، ويقحط لحبس الماء عنه، يرى القاضي فيه رأيه في بيع أو شركة أو عمل أو كراء ما رآه فيها.

وعن ابن اللباد[120]: أرى أن يباع إن كان بهذه الحال. يحيى بن خلف[121]، وكذلك الموضع الصغير الذي لا يحرث وحده، ولا ينتفع به، فإنهم يرون بيعه، ويدخل في غيره، وهو الصواب إن شاء الله الموفق.

[ما جرى به العمل]:

جرى العمل عندنا ببيع ما لا نفع فيه منها، ووقعت مسائل عندنا بتونس منها:

١- فندق ابن بقطاس تهدم فأفتى فيها شيخنا الإمام، يعني ابن عرفة: أنه تباع أنقاضه، ويغير عن حاله دارًا، ورجح هذا القول، وحكم بهذه الفتوى قاضي الجماعة، وحق له ذلك.

٢- دار خربت من دور مدرسة القنطرة، فأفتى فيها شيخنا الإمام المذكور ببيعها فبيعت، واشترى بثمنها رسمًا في الغابة بتونس، وظاهر فتاوى الأندلسيين تقتضي إباحة البيع، ويستبدل بها ما هو أعود بالمنفعة. أ.هـ. كلام البرزلي بلفظه.

ونقل ابن سلمون[122] في وثائقه أوائل ما نقله البرزلي، ونصّه: وفي كتاب الاستغناء قال فضل بن سلمة: في حبس المساكين يكون في البلد فتيبس أشجاره، ويقحط لحبس الماء عنه. قال: يرى القاضي فيه رأيه في بيع أو شركة أو غير ذلك، وقال ابن اللباد: أرى أن يباع إن كان بهذه الحالة. قال يحيى بن خلف: وكذلك الموضع الصغير الذي لا يحرث وحده، ولا ينتفع به، فإنهم يرون بيعه، وإدخال ثمنه في غيره، قال: وهو الصواب، وجرى العمل عندنا ببيع ما لا نفع فيه منها. أ.هـ.

ولعل مراد ابن سلمة بالشركة في قوله ببيع أو شركة ما قاله يحيى بن خلف في الموضع الصغير الذي لا يحرث وحده إنه يباع ويدخل ثمنه في غيره، فتأمله والله أعلم. وقال ابن عرفة في مختصره الفقهي: في مسألة ما إذا كانت غلة الحبس لا تفي بنفقته: والأظهر عندي أن ينظر؛ فإن كان مع ذلك لا ثمن له ردّ

١١٧- هو أبو القاسم احمد بن محمد القيرواني الشهير بالبرزلي، كان من أئمة المذهب المالكي، صاحب ديوان مشهور في الفقه، يعرف بالفتاوى أو النوازل،توفي سنة ٨٤٣هـ. مجلة الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين:١٦٩، س١، ع ١، ١٣٩١هـ.

١١٨- هو أبو عمر بن هارون بن عات الشاطبي، فقيه محدث حافظ، توفي سنة ٦٠٩هـ. شجرة النور:١/١٧٢.

١١٩- هو أبو سلمة فضل بن سلمة الجهني البجائي، كان من حفاظ المذهب، ألف مختصر المدونة، ومختصر الواضحة، توفي سنة ٣١٩هـ. شجرة النور:١/٨٢.

١٢٠- هو أبو بكر محمد بن محمد بن وشاح، مولى الأقرع مولى موسى بن نصير، يُعرف بابن اللباد، تفقه بيحيى بن عمر، وأخذ عن أخيه محمد بن عمر، وابن طالب، وعنه أخذ ابن أبي زيد، من مؤلفاته كتاب الطهارة، وفضائل مالك، والآثار والفوائد، توفي سنة ٣٣٣هـ. شجرة النور:١/٨٤.

١٢١- لم نقف على ترجمته.

١٢٢- هو أبو القاسم سلمون بن علي بن عبد الله بن سلمون الكناني، المعروف بابن سلمون، له كتاب في الأحكام، يُعرف بالعقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من الوثائق والأحكام، توفي سنة ٧٦٧هـ. شجرة النور:١/٢١٣.

لمحبسه، وإن كان له ثمن يبلغ ما يشتري به ما فيه نفع، ولو قل بيع واشترى بثمنه ذلك، ثم قال: والحاصل أن نفقته من فائدته، فإن عجزت بيع وعوض بثمنه ما هو من نوعه، فإن عجز صرف في مصرفه.أ.هـ.

فكلامه هذا صريح أو كالصريح بجواز البيع إذا عدمت المنفعة، وكان يعوض بثمنه ما فيه المنفعة من نوعه، والله أعلم.

فحاصل كلام هؤلاء جواز بيعه إذا خرب وعدمت منفعته[١٢٣]، ولم يرج عودها.

[خلاصة القول في جواز البيع من عدمه]:

تحصل من هذه النصوص أنّ العقار الموقوف إذا كان قائم المنفعة، فلا يجوز بيعه باتفاق[١٢٤] إلا ما استثني بيعه لأجل توسعة المساجد والطرق العامة، على ما في ذلك من خلاف كما سيأتي بيانه[١٢٥]، ومثل العقار القائم المنفعة العقار الخرب المقطوع المنفعة، المرجو عود منفعته، لا يجوز بيعه باتفاق أيضًا.

وأما العقار الخرب المقطوع المنفعة الميؤوس من عود منفعته فعن مالك في منع بيعه، وجوازه قولان:-

الأول: المنع، وهو قوله في المدونة وغيرها، وهو المشهور، وسواء خرب أو كان قائمًا، ولكن تحول عنه العمران كما تقدم في كلام النوادر والرجراجي.

الثاني: الجواز، وهو ما رواه عنه أبو الفرج في حاويه، وقال به جماعة من المتأخرين، ورجحه ابن عرفة كما تقدّم في نقل البرزلي عنه، وبه وقعت الفتوى والحكم[١٢٦].

قال أبو سعيد ابن لب: إنه الصحيح من القولين. وقال يحيى بن خلف: إنه الصواب إن شاء الله.

وظاهر كلامهم سواء كان ذلك في العمران أو بعيدًا منها، بل تقدّم في كلام البرزلي عن ابن عات عن الفضل بن سلمة التصريح في السؤال بأنه في البلد، وتقدّم في كلام اللخمي التصريح بأن الخلاف المذكور إنما هو إذا كان بعيدًا عن العمران، وعد ابن عرفة نقل اللخمي المذكور قولاً ثالثًا كما تقدّم بيانه، والله أعلم.

وتقدم في كلام ابن رشد في البيان توجيه القول بالمنع، وإن خرب يمكن الانتفاع بالبقعة فإنها لا تذهب، وبأنه يمكن أن يُعاد إلى حالته الأولى، ووجه المنع والجواز القاضي عبد الوهاب في شرح الرسالة، إثر كلامه المتقدم بما نصّه: والدليل على ذلك؛ أي المنع، أنّ الوقف إزالة ملك لا إلى مالك[١٢٧]، فإذا كان فيما لا ضرر

١٢٣- هذا قول صريح عند المالكية بجواز البيع إذا عدمت المنفعة، ولم يُرجَ عودها، ويعوض بثمنه ما فيه المنفعة من نوعه، وهذا الرأي يتفق مع مذهب الحنفية والحنابلة.

١٢٤- المراد بالاتفاق هنا اتفاق أهل المذهب، إلا أنه يمكن لنا القول إنه محل اتفاق بين فقهاء المدارس الفقهية كلها.

١٢٥- كان الأولى أن يقول المؤلف كما أوضحناه سابقًا.

١٢٦- أعطى لنا المؤلف خلاصة جيدة وحصيلة مفيدة عن مذهب المالكية في مسألة بيع الوقف وموقفهم منها.

١٢٧- هذا التعريف الذي أتى به القاضي عبد الوهاب يقترب من تعريف الشافعية للوقف: تحبيس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع تصرف الواقف وغيره في رقبته. والذي يتضح من التعريف أن الملك ينتقل في الرقبة بالوقف عن الواقف وهو مخالف لتعريف المالكية، الذي يقتضي بقاء الوقف في ملك معطيه؛ أي الواقف.

في تبعيته فلم يجز البيع اعتبارًا به إذا لم يخرب، وبذلك فارق الحيوان على أحد الوجهين؛ لأن في تبعيته ضررًا إذا لم ينتفع به، وإن أجبنا بالتسوية قلنا: لأنه إزالة ملك بسبب يمنع البيع مع السلامة، فوجب أن يمنع فيه مع التغير كالعتق، ونريد بالإزالة في الفرع المنافع؛ لأنّ المقصود انتفاع الموقوف عليه بمنفعته، فلو أخر بيعه لخالفنا شرط الواقف، وجعلنا المنفعة له بالأصل؛ لأنّ العمارة قد تعود وتنتقل، ففي إجازة بيعه إبطال حق من جعل له حق بعد هذا البطن، وذلك مما لا سبيل إليه.

ووجه الجواز اعتباره بالحيوان، ولأنّ الواقف وإنما أراد وصول الانتفاع إلى الموقوف عليهم من جهة هذا الوقف، فلما لم يكن من جهة منفعة وجب أن تنقل إلى منعه ما يقوم مقامه، وإلا كان في ذلك إبطال شرطه، والأول أصح وأوضح.أ.هـ. كلامه بلفظه.

وقوله في توجيه المنع ففي إجازة بيعه إبطال حق من جعل له حق بعد هذا البطن إنما يتجه على ما قاله في أول كلامه المتقدّم أنه إذا بيع يدفع الثمن إلى من وقف عليه، وأما على ما قاله من أنه يستعان به في ربع مثله يوقف فليس فيه إبطال لحق من جعل له بعد هذا البطن، بل فيه إحياء لحقهم، فتأمله، على أنّ ما قاله من أنه يدفع الثمن للموقوف عليه، أو يستعان به في ربع مثله يوقف، إنما ذكروه فيما إذا كان البيع لأجل توسيع المسجد على ما ستقف عليه في كلامهم، وأما في مسألة ما إذا خرب فلم أر من ذكر فيه على القول بجواز البيع إلا أنه يباع ويعوض بثمنه غيره من جنسه يوقف بدله، كما تقدم في كلامهم. والله أعلم.

[المناقلة والمعاوضة والاستبدال]:

جميع ما تقدّم من النصوص إنما هي في حكم بيع جميع عقار الوقف إذا خرب، وأما بيع بعضه لإصلاح باقيه، والتعويض بثمنه غيره من حبسه يصرف في المصرف الذي يصرف فيه الأول، فمثل ذلك في جريان القول أن يدفع العقار الوقف الخرب بعينه من غير بيع في عقار ملك صحيح يكون حبسًا بدله، ويعبر بعضهم عن ذلك بالمناقلة، وبعضهم بالمعاوضة، وبعضهم بالاستبدال، والمشهور أيضًا من القولين في ذلك المنع، واختار بعض المتأخرين القول بالجواز، واستحسنه بعضهم على البيع كما ستقف على جميع ذلك في كلامهم.

والمناقلة وقعت في عبارة ابن شعبان(١٢٨)، واقتصر فيها على المنع، فقال: لا يناقل بالوقف وإن خرب ما حوله، وقد تعود العمارة بعد الخراب، واستشعر ابن عرفة أنه قد يفهم من المطالعة من قوله: وإن خرب ما حوله، أن خراب الوقف نفسه فقط أشد في المنع من خراب ما حوله، فقال إثر كلامه: قلت في كون خرابه أشد من خراب ما حوله نظر. أ.هـ. وسيأتي كلامه بأبسط من هذا.

وأما المعاوضة فوقعت في كلام للشيخ ابن أبي زيد، واختلف شراحه في فهمها، فحملها بعضهم على المعاوضة ببيعه بثمن، وبعضهم على المناقلة به بعينه من غير بيع بعامر من جنسه كما ستقف عليه. قال في رسالته: ولا يباع الحبس وإن خرب، ثم قال: واختلف المعاوضة بالربع الخرب بربع غير خرب.

١٢٨- هو إسحاق بن محمد بن القاسم بن شعبان المصري، كان من حفاظ المذهب، سمع مع ابن سحنون، ومحمد بن عبد الحكم وغيرهما، له مؤلفات كثيرة منها الزاهي، وكتاب أحكام القرآن، ومختصر ما ليس في المختصر وغيرها، إلا أنّ ضمن كتبه الفقهية أقوالاً شاذة وغرائب من قول مالك، توفي سنة ٣٥٥هـ. ترتيب المدارك:٥/ ٢٧٤.

قال الشيخ يوسف بن عمر(١٢٩): قوله واختلف في المعاوضة بالربع الخرب بربع غير خرب. قال بعض الشيوخ: صورته أن يباع الربع الخرب ويشترى بقيمته مثله صحيحًا، فيصير ما كان حبسًا غير حبس، وما ليس بحبس حبسًا، فالمباع يكون غير حبس، والمشترى يكون حبسًا، هذا هو البين، وقال آخر: إنما يعاوض بالربع الخرب بربع غير خرب فيدفعه في الربع الصحيح.أ.هـ.

وأصله للجزولي بأبسط من هذا، ونصّه: إثر كلام الشيخ المذكور صورة هذا أن تكون دار محبسة، ثم خربت، فإنها تباع ممن يملكها ويشتري بثمنها أخرى، فيصير الحبس ملكًا والملك حبسًا، واختلف فيه على قولين؛ مالك يمنعه، وربيعة وابن القاسم يجيزان بيعه، ووجه مالك سدًّا للذريعة(١٣٠) وحسمًا للباب.

ومنهم من قال: صورة المناقلة أن يدفع ربع خرب في ربع صحيح، الشيخ يعني نفسه، ولا فرق بين المسألتين، أعني بين أن يؤخذ فيه دراهم ويشتري بها دارًا أخرى، أو يؤخذ دار فيها، كلاهما يقال فيه: عاوض بدار غير خرب.أ.هـ. وقال قبله إثر قوله: ولا يباع الحبس وإن خرب. ظاهره معاوض لما يأتي له من قوله: واختلف في المعاوضة بالربع الخرب بربع غير خرب، فقال في تلك: اختلف في بيعه، وقال هنا: لا يجوز وإن خرب، والانفصال عن هذا أن يقال: مذهبه أنه لا يجوز بيع الحبس،وإن خرب، وهو الذي قال أولاً، وقوله في المعاوضة إنما حكى الخلاف، ويكون مذهبه(١٣١) القول بالمنع .أ.هـ.

فحاصل كلامهما أنّ الشيخ يوسف بن عمر عنده المعاوضة في كلامه على البيع أبين كما تقدم ذلك في كلامه، وهو ظاهر كلام الجزولي؛ لتصديره حدًّا كلام الشيخ أولاً به، وأبانه بالاحتمال الثاني بعده، وعزوه لبعضهم، إلا أن آخر كلامه أنه على كلا الاحتمالين أن المصنف مذهبه المنع، سواء بيع وعوض بثمنه، أو دفع بعينه من غير بيع.

وممن حمل المعاوضة في كلامه على البيع بثمن القاضي عبد الوهاب في كلامه المتقدّم، حيث قال إثر كلامه المذكور: ذكر أبو محمد خلافًا في الرباع، هل يجوز بيعها أم لا ؟ وهو مروي عن ربيعة، إلا أن الأظهر أنه لا يجوز بيعها، وإن خربت خلافًا لمن أجازوه، وقال بدفع الثمن إلى من وقف عليه أو يستعان به في ربع مثله يوقف.أ.هـ.

فكلامه صريح في حمل ذلك على البيع بثمن، وتقدم الكلام على قوله يدفع الثمن إلى من وقف عليه، فمن حمل المعاوضة في كلام الشيخ على المناقلة ابن عرفة، كما ستقف على ذلك في كلامه؛ لقوله بدفع الثمن إلى من وقف عليه، وقال ابن الحاجب: ولا يناقل بالعقار، ولو دثر وخرب ما حوله، وبقاء أحباس السلف داثرة على منع بيعها وميراثها(١٣٢).

حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره

١٢٩- هو يوسف بن عمر بن عبد البر، شيخ علماء الأندلس، وكبير مجتهديها في وقته، من كتبه الاستذكار بمذاهب علماء الأمصار، والتمهيد، والكافي في الفقه، توفي سنة ٤٦٣هـ. تاريخ التشريع:٣٠٢.

١٣٠- من الأصول التي انفرد بها مالك عن غيره من الأئمة في استنباط الحكم: سد الذرائع، والمصلحة المرسلة، وعمل أهل المدينة.

١٣١- المراد بمذهبه: ما قاله هو وأصحابه على طريقته، ونسب إليه مذهبًا لكونه على قواعده، وأصله الذي بني عليه مذهبه، وليس المراد ما ذهب إليه وحده دون غيره من أهل المدينة.

١٣٢- جامع الأمهات:٤٥٢.

قال في التوضيح: المناقلة هي بيع ربع بآخر. قال ابن شعبان: لا يناقل بالوقف وإن خرب ما حواليه، وقد تعود العمارة بعد الخراب، واستدل ابن عبدوس على المنع بما ذكره المصنف من بقاء أحباس السلف داثرة، وكذلك وقع هذا الاستدلال في نفس المدونة في بعض النسخ. عياض[١٣٣] أرخص في موطأ ابن وهب في بيع ربع داثر، وممن تعطل ويعوض به ربع ونحوه يكون حبسًا، وفي الرسالة: ولا يباع الحبس وإن خرب، واختلف في المعاوضة بالربع الخرب بربع غير خرب[١٣٤].أ.هـ.

وقال ابن عبد السلام[١٣٥]: إثر كلام ابن الحاجب المذكور أجاز ربيعة المناقلة به إذا دثر وخرب أن يؤخذ ربع غيره ويجعل في مثل ما كان الأول، أشار إليه في المدونة، وصرح به في موطأ ابن وهب، وفي الرسالة مثله، وحكى أبو الفرج وابن شعبان قولاً آخر بجواز بيع الخرب، مثل ما في الرسالة.أ.هـ. وقال ابن عرفة: وفي جواز المناقلة به بربع غير خرب، قول ابن زرقون[١٣٦] في رسالة الشيخ: لا بأس أن يعاوض بربع غير خرب.

ونقل الباجي[١٣٧] عن ابن شعبان: لا يناقل بوقف وإن خرب ما حوله، وقد تعود العمارة، قلت: في كون خرابه أشد من خراب ما حوله نظر، ولفظ الرسالة: إنما هو اختلف في المعاوضة به بربع غير خرب ابن عبد السلام: حكى أبو الفرج وابن شعبان قولاً بجواز بيع الخرب مثل ما في الرسالة. قلت: الذي في الرسالة إنما هو المعاوضة به بالمناقلة لا بيعه بغير ذلك، ورواية أبي الفرج في البيع الذي هو أعم منها، وما عزاه لابن شعبان لا أعرفه. أ.هـ.

يعني ما عزاه ابن عبد السلام لابن شعبان من جواز البيع ليس هو فيه، إنما هو المناقلة به، وما عزاه للرسالة أيضًا من جواز البيع، مثل قول أبي الفرج، ليس هو في الرسالة، والذي في الرسالة بالجواز، إنما هو في المناقلة به لا في البيع الذي هو أعم منها، وهذا كلام ابن عرفة الموعود به أولاً؛ فإنّ ظاهره بل صريحه أنه حمل المعاوضة في كلام الشيخ ابن أبي زيد على المناقلة به لا البيع، فعلى هذا يكون الشيخ ابن أبي زيد لم يحك في منع البيع خلافًا، وأما المعاوضة التي هي المناقلة به فحكى فيها قولين من غير ترجيح، فعلى هذا المحمل فكون هذه المسألة في كلام الشيخ ابن أبي زيد مما أطلق فيها الخلاف، ولم ير

١٣٣- هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليصبحي السبتي، كان إمام عصره في الحديث والتفسير، فقيهًا أصوليًا عالمًا بالأحكام، من كتبه إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم، والشفاء، توفي سنة ٥٤٤هـ.، تاريخ التشريع: ٣٠٥ .

١٣٤- الرسالة الفقهية:٢٣٠.

١٣٥- هو أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الهواري التونسي، من كتبه شرح جامع الأمهات لابن الحاجب في الفقه المالكي المعروف بمختصر ابن الحاجب، توفي سنة ٧٤٩هـ. شجرة النور: ١/ ٢١٠.

١٣٦- هو أبو عبد الله محمد بن سعيد بن أحمد بن سعيد الأنصاري يعرف بابن زرقون، فقيه مالكي من أهل أشبيلية، من مؤلفاته جوامع أنوار المنتقى، والاستذكار، وكتاب جمع فيه بين الترمذي وسنن أبي داود، توفي سنة ٥٨٦هـ، شجرة النور:١/١٥٨.

١٣٧- هو أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، كان معاصرًا لابن حزم، وله معه مناظرات، ومدحه بقوله: لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد القاضي عبد الوهاب مثل الباجي، من كتبه المنتقى والاشارات، وأحكام الفصول في أحكام الأصول، توفي سنة ٤٩٤هـ. تاريخ التشريع:٣٠٤.

الراجح كما تقدّم في كلامه فيها، والراجح فيها المنع؛ لأنه الذي اقتصر عليه ابن الحاجب والشيخ خليل في مختصره، وسيأتي لفظه.

وعلى حمل المعاوضة في كلامه على البيع، الذي هو أعم، لا تعد هذه المسألة من المسائل التي أطلق فيها الخلاف؛ لأنه بين أولاً الراجح فيها، وهو المنع، ثم حكي الخلاف فيها، وعلى ذلك حمل كلامه الوالد محمد بن محمد الحطاب[١٣٨] في شرح نظائر الرسالة: فقال: إثر قوله واختلف في المعاوضة بالربع الخرب بربع غير خرب: لا ينبغي أن تعد هذه المسألة في المسائل التي أطلق الشيخ فيها الخلاف، ولم يبين الراجح فيها؛ لأنّ هذه المسألة بيّن المصنف فيها أولاً الراجح بقوله المتقدم: لا يباع الحبس، وإن خرب، ثم ذكر هنا الخلاف فيها[١٣٩].

وقال الشيخ خليل في مختصره: وبيع ما لا ينتفع به من غير عقار في مثله، ثم قال: لا عقار وان خرب ونقض ولو بغير خرب، قال الشيخ بهرام في شرح الكبير: إنما أعاد ذكر العقار، وإن كان لا يحكم فيه مستفاد من قوله، وبيع ما لا ينتفع به من غير عقار ليرتب عليه ما بعده، وهو قوله: وإن خرب، وأيضًا فإنّ الحكم وإن استعيد مما تقدم فإنما هو بطريق المفهوم، وهو لا يعتبر غير مفهوم الشرط على ما علمت، وعلى تقديره فالتنصيص على ذلك أبلغ من المفهوم[١٤٠].

والحاصل أنّ الداثر لا يجوز بيعه، ابن أبي زيد في نوادره، قال مالك في غير كتاب: لا يباع الحبس وإن خرب، والمذهب أيضًا عدم المعاوضة بالربع الخرب بربع غير خرب. وقد اختلف في ذلك، وقاله في الرسالة: ولو بغير خرب، إشارة إلى أنه لا يجوز بيع الوقف ولو كان يعوض بثمنه غير خرب، ولا يناقل به وإن خرب ما حواليه، وقد تعود العمارة بعد الخراب، ونقل في المدونة عن ربيعة جواز المناقلة بالربع إذا دثر وخرب بربع غيره، وصرح به في موطأ ابن وهب. في الرسالة: واختلف في المعاوضة بالربع الخرب بربع غير خرب.أ.هـ. كلامه بلفظه.

فالحاصل أن المناقلة بعينه من غير بيع بملك عامر من جنسه يكون وقفًا بدله يصرف في مصارفه قولان:-

الأول منهما، المنع، وهو المشهور من المذهب، وهو قول ابن شعبان، ومذهب ابن أبي زيد على ما قاله الجزولي، كما تقدم في كلامه، وعليه اقتصر القاضي عبد الوهاب في كلامه السابق، وعن المعونة وصريحه الاستبدال.

حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره

١٣٨- هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب فقيه مالكي، من كتبه مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، وكتاب الالتزامات في الفقه المالكي بتحقيقنا في إطار اطروحة الماجستير سنة ١٤٠١هـ.

١٣٩- تحرير المقالة في شرح نظائر الرسالة:٢٢٢-٢٢٣.

١٤٠- النص إذا كان حكمه مقيدًا بقيد من وصف أو شرط أو غاية أو عدد يستفاد منه حكمان:

أ- حكم المنطوق به مقيدًا بقيد في واقعة معينة منصوصة.

ب- وحكم غير المنطوق في النص، ويسمى مفهومًا، وهو نقيض للأول في الواقعة نفسها إذا انتفى ذلك القيد عنها.

فإنه قال: والمحبس حبسًا محرمًا لا يجوز بيعه ولا الاستبدال به بوجه، وعليه اقتصر ابن الحاجب، وشهره الشيخ خليل في مختصره وغيره.

الثاني: الجواز، وهو قول أحد قولي الرسالة، وإليه أشار الشيخ خليل في مختصره بالوصية، قال: ولو بربع غير خرب، وتقدم في كلام أبي سعيد ابن لب الذي نقله عنه والد ابن عاصم استحسانه على بيعه بثمن، وهو قوله: وإن وُجد من يُناقل به بربع آخر للحبس فهو حسن إن أمكن، وقال الزناتي[١٤١] في شرح قول الرسالة المتقدّم:

قال ابن وهب: وكما جوز مالك بيع الحيوان عند فساده وضعفه وإبداله بجنسه، فكذلك الربع إذا خرب وضعف يجوز أن يُبدل بقائم قوي من جنسه ويكون حبسًا، وهذا لو بيع واستبدل بثمنه فكيف بمعاوضته بمثله من غير تعرض له ببيع، فإنه أسهل، وكأنه غير بيع، ويكون البدل منه أحسن وأعود على المساكين بالمنفعة[١٤٢]..أ.هـ.

[رأي ابن رشد في المناقلة والمعاوضة والاستبدال]:

وأفتى به ابن رشد كما ذكره في نوازله، ونصّ ذلك: جوابك، رضي الله عنك، في قطعة أرض محبسة على رجل، وهي متصلة بدار ضيعة[١٤٣] لرجل آخر، وهي لا تنفك من أذى أهل الدار ولا يخلو عنه، ولا حيلة في كف الأذى من الخدمة فضلاً عن الجيران، ويذهب المحبس عليه هذه القطعة للضرر الداخل عليه من الضيعة المجاورة لها؛ إذ لا يُستطاع دفع هذا الضرر إلا أن يعوضه صاحب الضيعة بموضع غيره مجاور أرضه، هو أغبط للمحبس عليه أو أكثر نفعًا، بيّن لنا هل يجوز ذلك؟ مأجورًا مشكورًا إن شاء الله..

فأجاب: تفحصت سؤالك هذا ووقفت عليه، وإن كانت هذه القطعة المحبسة قد انقطعت المنفعة منها جملة بما غلبت عليه مما وصفت، فلم يقدر من أجل ذلك على اعتمارها ولا كرائها، وبقيت معطّلة لا فائدة فيها؛ لعدم القدرة على رفع هذا الضرر عنها، فلا بأس بالمعاوضة فيها بمكان غيرها، يكون حبسًا مكانها، على ما قاله جماعة من العلماء في الربع المحبس إذا خرب، ويكون ذلك بحكم من القاضي بعد أن يثبت عنده السبب المبيح للمعاوضة فيه، والغبطة المحبس عليه فيما وقعت به المعاوضة، ويسجل بذلك ويشهد عليه.أ.هـ.

١٤١- هو أبو عمران بن علي الزناتي الزموري، المتوفى سنة ٧٠٢ هـ، له شرح على الرسالة في جزئين، وقد أفادني صديقي حمزة أبو فارس بأن الشرح لا يعرف له وجود، وقد ذكر الحسن الزين الفيلالي ضمن شروح الرسالة التي بلغ بها مئة وأربعة وثلاثين شرحًا، ولم يذكر مكان وجوده. راجع محاضرات ملتقى عبد الله بن أبي زيد القيرواني:١٣٥، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان ، وفي الترجمة راجع : نيل الابتهاج:٢/٦٠٤.

١٤٢- هذه المسألة لم نقف عليها في نوازل ابن رشد المطبوع بتحقيق المختار التليلي، دار الغرب الإسلامي ١٩٨٧.

١٤٣- الضيعة تجمع على ضياع وضيع، وهي الأرض المغلة، والعمل النافع المربح كالتجارة والصناعة وغيرها من الحرف، وقد تطلق على الربح نفسه، يقال: فشت عليه ضيعته إذا كثر ماله، أو كثرت أشغاله وانتشرت عليه أموره. المعجم الوسيط:١/٥٤٩.

ونقله البرزلي بلفظ: وسئل ابن رشد عن قطعة أرض محبسة على رجل، وهي بباب ضيعة لرجل لا تخلو غالبًا من أذى من يدخل الدار أو الجيران، ولا تخلو هذه القطعة من ضرر المجاور لها، ولا يستطاع رفعه إلا بتعويض قطعة من موضع آخر هو أعود بالمنفعة، وأقطع للضرر من صاحب الضيعة، فأجاب: إذا انتفت منفعة هذه القطعة جملة بما غلب عليها بما وصفت، ولم يقدر على اعتمارها ولا كرائها، وبقيت معطلة لا فائدة فيها لعدم القدرة على رفع هذا الضرر عنها فلا بأس بمعاوضتها بموضع يكون حبسًا مكانها، على ما قاله جماعة من العلماء في الربع إذا خرب، ويكون ذلك بحكم القاضي بعد إثبات المبيح عنده للمعاوضة، والغبطة للمحبس فيما وقعت المعاوضة، ويسجل بذلك ويشهد عليه.أ.هـ.

ونقله ابن سلمون أيضًا بلفظ: وسئل ابن رشد في قطعة أرض محبسة على رجل، وهي متصلة بباب دار ضيعة لرجل آخر، وهي لا تنفك في الغالب من أذى أهل الدار، ولا حيلة في كف الأذى عنها، ويذهب صاحب الحبس أن يعاوضه صاحب الضيعة بمكان غيره بسبب هذا الأذى عنها، فقال: إذا كانت هذه الضيعة قد انقطعت المنفعة منها جملة مما ذكرت فلم يقدر على اعتمارها، وبقيت معطلة لا فائدة فيها لعدم القدرة على رفع هذا الضرر فلا بأس بالمعاوضة فيها بمكان غيره يكون حبسًا مكانها، على ما قاله جماعة من العلماء في الربع إذا خرب، ويكون ذلك بحكم القاضي، بعد أن يثبت عنده السبب المبيح للمعاوضة، والغبطة للمحبس عليه[١٤٤].أ.هـ.

حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره

ونقله ابن عرفة إثر كلامه المتقدّم في الكلام على المناقلة بلفظه: وفي نوازل ابن رشد إذا كانت هذه القطعة من الأرض المحبسة انقطعت منفعتها جملة، وعجز عن عمارتها وكرائها، فلا بأس بالمعاوضة فيها بمكان يكون حبسًا مكانها، ويكون ذلك بحكم من القاضي بعد ثبوت ذلك السبب والغبطة في العوض عنه، ويسجل ذلك ويشهد عليه.أ.هـ.

فهؤلاء كلهم لم ينقلوا عنه إلا المعاوضة بعين الأرض لا بيعها، وتقدم كلام والد ابن عاصم نقل هذه المسألة عن ابن رشد أيضًا، إلا أنه نقل عنه أنه أفتى بأنها تُباع ويعاوض بثمنها ما فيه منفعة على ما قاله جماعة من العلماء في الربع المحبس إذا خرب، فلعلّ له جوابان على واقعتين، إلا أنّ الموجود في نوازله ما تقدم عنه ونقله الجماعة، فتحصل مما تقدم جميعه في مسألة البيع والمناقلة على القول بجوازها أنّ السبب المبيح لذلك ثلاثة أشياء:

١- الأول منها: انقطاع المنفعة، وعدم رجاء عودها بسبب خراب الوقف.

٢- الثاني: انقطاعها، وعدم رجاء عودها بسبب الاستيلاء عليه بالضرر ممن لا يقدر على إزالة ضرره على ما أفتى به ابن رشد في المناقلة على ما ذكر في نوازله، ونقله عنه البرزلي وابن سلمون، وابن عرفة وغيرهم، وفي البيع على ما نقله عنه والد ابن عاصم، والله أعلم.

١٤٤-الملاحظ على المؤلف في منهجه تكرار النقل في المسألة الواحدة، والجواب الواحد، ولأكثر من فقيه دون أي فروق أو إضافات جديدة مفيدة وحاسمة في الموضوع، والأولى الاكتفاء بنقل جواب ابن رشد، ثم القول إنّ هذا الجواب نقله بلفظه كل من البرزلي وابن سلمون وابن عرفة وغيرهم.

٣- الثالث من الأسباب المبيحة المغبطة فيما يعاوض به الوقف. قال ابن عرفة: وأكريت في أواسط القرن السابع بتونس عرصة لا بناء بها من أحباس تونس على الفقراء، لمن بنى بها شيئًا أضافه لداره، كأنه منها، لمدة أربعين عامًا بأضعاف قيمة كرائها، بعد مطالعة الناظر في أحباس تونس، فأحبها ومن له معه شورى.أ.هـ.

[استطراد يتعلق بشروط المناقلة]:

يشترط في المناقلة أن يكون المناقل به ملكًا، فلو كان وقفًا لم يُجز ذلك للاختلاف. قال الجزولي، ونصه إثر كلامه السابق في المناقلة: وأما مناقلة الأحباس، فقال ابن أبي زيد: لا يجوز من غير خلاف.

وصورته أن يكون رجلان لكل واحد منهما حبس، وحبس كل واحد منهما بإزاء الآخر، فأرادا أن يتناقلا، وأراد كل واحد منهما الحبس الذي بإزائه، فهذا لا يجوز.أ.هـ.

ونقله عن الشيخ ابن أبي زيد غير واحد، والمسألة ذكرها الشيخ ابن أبي زيد في نوادره في كتاب الحبس في أثناء ترجمة قسمة الحبس بين أهله والغلة والسكنى، ونصّه: قال ابن القاسم عن مالك: ولا يُناقل بالحبس، ولا يُحوّل، وهو كالبيع، وذلك أن يكونا رجلين لكل واحد منهما حبس على حدة، فيقول هذا لهذا أعطني حبسك إذ هو أقرب إليّ يكون حبسًا على حاله، فلا يجوز ذلك.أ.هـ.

ثم قال في آخر ترجمة بيع الحبس إذا خرب: وقد ذكرنا في باب قسمة الحبس بين أهله في الغلة والسكنى مناقلة الحبس بالحبس، وأشار إلى ما تقدّم، والله أعلم.

وأما الوقف الواحد المشتمل على مساكن متعددة، الموقوف على جماعة منهم كل واحد منهم في سكن، فأراد بعضهم أن يُناقل غيره بمسكنه، فإنه يجوز إذا لم يكن بينهم زيادة دراهم. نقله في النوادر عن ابن كنانه[١٤٥].

ونصه قال ابن كنانة: في الدار الحبس يتفرق أهله في مساكنها، فطال الزمان وكثر عيال أحدهم، وضاق به مسكنه، فناقل آخر من أهل الدار على أن زاده دراهم، قال: لا يعجبني؛ لأنه قد يموت عن قليل فتذهب زيادته باطلاً، وإن كان قد فعله بعض الناس، ولا يعجبني.أ.هـ.

[فرع التنازل عن الوقف لمن مرجعه إليه]:

وقعت مسألة وهي شخص عليه وقف، ثم مرجعه بعده لولده، ثم من بعدهم لجهة غيرهم بعد موته، فأراد الموقوف عليه التخلي عن الوقف لمن مرجعه بعده، وتنزيله

منزلته فيه، وكان الوقف آيل إليهم بعد موته، فلم أرَ في ذلك نصًّا صريحًا في المذهب، لكن نقل في النوادر عن ابن كنانه ما هو قريب منه، يقتضي جوازه في الصورة الواقعة من باب أولى.

١٤٥- هو أبو عمر عثمان بن عيسى بن كنانه: كان فقيهًا من فقهاء المدينة أخذ عن مالك، وغلب عليه الرأي وكان مقدمًا في مجلس مالك، وجلس للتدريس والافتاء بعده. قال ابن عبد البر، وليس له في الحديث ذكر، توفي بمكة سنة ١٨٥هـ، ترتيب المدارك:٢/٢١-٢٢.

قال ابن كنانه: وللرجل أن يسكن غيره نصيبه من الصدقة ما لم يغير شيئًا مما تصدق به المحبس، وذلك مادام المعطي حيًّا فإذا مات المعطي رجعت إلى من ذلك له من أهل الحبس. أ.هـ.

فأجاز ابن كنانة للموقوف عليه أن يجعل مادام حيًّا ما له من السكنى في الوقف لمن ليس له في الوقف شيئًا؛ ليسكنه، بشرط أن لا يغير شيئًا مما تصدق به المحبس، فإذا مات الموقوف عليه رجع الوقف لمن مرجعه إليه، فإذا أجاز ذلك لأجنبي، الذي ليس من أهل الوقف فلأن يجوز لمن مرجع الوقف إليه من باب أولى، لكن بشرط أن لا يغير شيئًا مما تصدق به المحبس كما تقدم في كلامه، ثم قال في النوادر إثر كلامه السابق عن ابن كنانة ما نصّه: وقال فيمن حبس على رجل نخلاً فتصدق من حبست عليه بثمرها على ابنه، أو على أجنبي لم تجز الصدقة، وله أن يجنيها ويطعم ثمرها من شاء، قال: ولا يغير الحبس على ما جعل فيه إن جعل في الأقارب، فكذلك إن جعل في الأباعد أو معينين أو في السبيل فلا يصرف إلى غيره.أ.هـ.

ولا مخالفة بين كلامه الأول وبين هذا؛ لأنّ مراده في الموقوف عليه النخل أنه تصدق بثمرها، بمعنى أوقفه على ابني أو على أجنبي، فلم يجز صدقته؛ لأن الوقف لا يوقف مرة أخرى، وكلامه الأول لم يوقف عليه ذلك، وإنما جعل له فيه من السكنى ما كان له من غير إنشاء وقفية، فتأمله، والله أعلم، هذا ما يتعلق بالكلام على البيع والمناقلة.

حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره

[مدة الإجارة]:

لنشرع الآن في الكلام على ما يتعلق بمدة الكراء، قال الشيخ خليل في مختصره: وأكرى ناظره إن كان على معين كالسنتين، ولمن مرجعها له كالعشر[١٤٦]. أ.هـ.

قال شارحه الشيخ بهرام، في شرحه الكبير: يعني أنّ الحبس إذا كان على معين يريد ثم هي لأولادهم، وليس كذلك؛ فإن للناظر عليه أن يكريه السنتين ونحوهما؛ فإن أكريت الدار الموقوفة لمن مرجعها له فإنه يجوز فيها العشر سنين ونحوها لخفّة الغرر هنا، ولأن له المرجع، وقد أكرى مالك رحمه الله داره المحبسة عشر سنين[١٤٧]. وكان المرجع فيها له، واستنكر ذلك المغيرة[١٤٨]، وغيره، وقال الوالد محمد الحطاب في شرح قوله: كالسنتين يعني أنّ الحبس إذا كان على معنيين، كبني فلان، فللناظر أن يكريه سنتين أو ثلاث سنوات، ولا يكريه أكثر من ذلك. أ.هـ.

وقال شارحه البساطي[١٤٩]: يعني أنّ الإكراء من الناظر على الوقف لا يزيد فيه على السنتين ونحوهما؛ لأنّ العوارض في الوقف كثيرة، وشرط في ذلك أن يكون المستحق معينًا، ويعين جهة محصورة كالأولاد إن لم يوجدوا بعد؛ فإن قلت مفهوم الشرط يقتضي أنه إذا لم يكن على معين في نحو الفقراء والمساكين جاز

١٤٦- مختصر خليل:٢٥٣.

١٤٧- جامع الأمهات:٤٥٢.

١٤٨- هو المغيرة بن عبد الرحمن بن الحارث المخزومي سمع أباه وهشام بن عروة ومالكًا، وروى عنه جماعة منهم مصعب بن عبد الله، وأبو مصعب الزبير، وغيرهما خرّج عنه البخاري، توفي سنة ١٨٦هـ. شجرة النور :١/٥٦.

١٤٩- هو جمال الدين أبو الحسن يوسف بن خالد البساطي، له شرح على مختصر خليل، توفي سنة ٨٢٩هـ. شجرة النور: ١/٢٤١.

أكثر من ذلك قلت: نعم نصوا عليه، وقوله لمن مرجعها إليه معطوف على مقدر في الذي قبله؛ أي و أكرى ناظر الغير من مرجعها إليه كذا، ويعني به أنّ الناظر إذا أكرى الأحباس لمن ترجع إليه عند انقطاع ما قدّم عليه، فإنّ الأصل فيها أوسع من غيرها بكثير، حتى إنه يبلغ به العشر من السنين، وقد أكرى الإمام[١٥٠] منزله، وهو كذلك عشرًا.أ.هـ.

وقال المصنف: وأكرى ناظره لا يريد به خصوصيّة الناظر على الوقف، بل الحكم كذلك، ولو كان المتعاطي لكرائه المستحق للوقف، وإنما اقتصر على ذكر الناظر ليدخل مستحق الوقف من باب أولى.

قال ابن عرفة: اكتراء الدار المحبسة عشرين سنة، ممن صارت له بالحبس مع نقص كرائها بموته، وفي الموازية بإثر هذه المسألة قال مالك: لا يرفع في كرائها، وليكرها قليلاً قليلاً، وقاله عبد الملك[١٥١] إلا أنه قال: السنة والسنتين. فإن وقع في السنتين الكثيرة على القول بمنعه، فإن عثر على ذلك في الباقي من المدة يسير لم يفسخ، وإن كثر فسخ، قاله في الموازية: المتيطي[١٥٢]: يجوز كراء من حبس عليه ربع من الأعيان، أو الأعقاب لعامين لا أكثر في رواية ابن القاسم، وفي سماع أشهب إجازته لخمسة وعشرين عامًا، وبالرواية[١٥٣] الأولى القضاء. قلت: الذي في سماع اشهب: وقال عبد الملك في المبسوط[١٥٤]: المقدم على الأحباس لينفذها في أهلها، وهي معقبة، إنما يكريها السنة والسنتين؛ فإن مات قبل ذلك نفذ الكراء، ولحائزها لنفسه كراؤها الخمس والست.

وحدثني من أثق به أنّ مالكًا تكارى مسكنه على هذه الحال، وهو صدقة عشر سنين، واستكثره المغيرة وغيره، ولهذا أن يكري بالنقد وغيره، وليس ذلك للمقدم في كراء النقد؛ لأنه يضع من الكراء، ولا يقدر على قسمه قبل أمد السكنى؛ لأنّ العقد مجهول، ولا يكون القسم إلا على من حضره يومه، فإن قسمه قبل ذلك كان قد أعطى من الغلة من قد يموت قبل وجوب ذلك له، وفي تقريب ابن أبي زمنين[١٥٥]: من حبست عليه دار، وعلى عقبه أو غيرهم، أو جعل لهم سكنى حياته، لم يجز أن يكريها بالنقد إلا سنة أو سنتين، وجاز أن يكريها سنين كثيرة بكراء منجم[١٥٦] كلما انقضى نجم دُفع كراؤه، وكلما حلّ نجم قُدم كراؤه، وإن كان النجم يسيرًا. هذا مذهب ابن القاسم، وابن وهب وروايتهما.أ.هـ.

١٥٠- المقصود هنا الإمام مالك بقرينة ما قبله.

١٥١- المقصود ابن الماجشون الابن، وقد مرت ترجمته.

١٥٢- هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن إبراهيم الأنصاري المعروف بالمتيطي نسبة إلى متيطة من أحواز الجزيرة الخضراء بالأندلس، قرأ بفاس ومصر، من كتّاب الشروط والوثائق. ألف كتابًا في الوثائق، سماه النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام. اختصره ابن هارون، توفي سنة ٥٧٠هـ. شجرة النور:١٦٣/١.

١٥٣- الرواية والروايات والأقوال حسب قاعدة خليل وغيره، غالبًا المقصود بالروايات جمع رواية أقوال مالك، وبالأقوال أقوال أصحاب مالك، ومن بعدهم من المتأخرين كابن رشد وغيره.

١٥٤- المبسوط عند المالكية كتاب للقاضي إسماعيل بن إسحاق.

١٥٥- هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين الألبيري الأندلسي: له مؤلفات كثيرة مهمّة، منها كتابه المغرب في اختصار المدونة وشرح مشكلها، ليس في مختصر المدوّنة مثله باتفاق. قال ابن فرحون: وأما المنتخب في الأحكام فقد ظهرت بركته واشتهر. توفي سنة ٣٩٩هـ. الصلة: ٢/ ٤٨٤.

١٥٦- يقصد بالتنجيم هنا دفع الكراء على أقساط مريحة، إما أول الشهر أو في آخره، حسب الاتفاق بين المؤجر والمستأجر.

قلت: وقول ابن عرفة الذي في سماع أشهب: عشرون، يشير به لما تقدم عنه في الكلام السابق، إلا أنه لم يحكِ فيما إذا كان الكراء لغير من له مرجع خلافًا في أنه لا يكرى إلا السنة والسنتين، وحكى فيما إذا كان الكراء لمن له المرجع ثلاثة أقوال:

الأول: جوازه لسنتين، وعزاه ابن رشد لعبد الملك في الموازية، وعزاه عن المتيطي لرواية ابن القاسم: قال: وبها القضاء.

الثاني: جوازه لخمس سنين وست، وعزاه عن المتيطي لعبد الملك في المبسوط.

والثالث: جوازه لعشرين سنة، وهو الذي في سماع أشهب في كتاب الصدقة والهبة من العتبية، أو لخمس وعشرين سنة على ما عزاه له في المطيطية، وأيضًا قوله: يجوز لمدة طويلة، واستحسن قضاة قرطبة كونه لأربعة أعوام.

هل استحسان أهل قرطبة بكونه أربعة أعوام قول مستقل مغاير لقوله مدة طويلة، فيكون مخالفًا له، أو تفسيره مدة طويلة، فيكون ذلك كلّه قولاً واحدًا ؟

وتقدم في كلام البساطي أن مفهوم الشرط في كلام الشيخ خليل يقتضي أنه إذا لم يكن على معين جاز أكثر من ذلك، وهو كذلك، قال ابن عرفة: قال المتيطي: في الحبس على غير معين كالمرضى والمساكين أو مسجد أو قنطرة يجوز لمدة طويلة، واستحسن قضاة قرطبة كونه لأربعة أعوام، خوف اندراسه بطول مكث مكتريه.أ.هـ.

وقال ابن عبد السلام في كلامه المتقدّم، وأما إذا كان على الفقراء وشبههم فينبغي أن يجوز أوسع من هذا الأجل؛ إذ لا يبقى في ذلك سواء انهدام الدار، وهذا الاحتمال لا يمنع من طول الأجل في الدور، ثم قال بعد كلامه السابق: وأجاز جماعة من فقهاء بلدنا، وعمل به منذ عشرين عامًا كراء بقعة من أرض الحبس أربعين عامًا لمن يبني بها دارًا، وليس الحبس فيها على معنيين بعد أن بذل فيها مكتريها عوضًا خارجًا في الكثرة عن العادة.أ.هـ.

ونقله عنه الشيخ في التوضيح، وبهرام في شرحه الكبير، وشامله، وقال ابن عرفه إثر كلامه المتقدّم قلت: وأكريت في أواسط القرن السابع بتونس عرصة لا بناء بها من أحباس تونس على الفقراء لمن بنى بها شيئًا أضافه لداره كافة منها لمدة أربعين عامًا بأضعاف قيمة كرائها بعد مطالعة الناظر في أحباس تونس قاضيها، ومن له من معه شورى، وهذه العرصة هي الآن ببنائها جزء من دار تعرف بمكتري العرصة المذكورة، يقال له ابن علال[١٥٧]، كان من مشاهير التجار والأملياء، وهي الآن بيد غيره بياعات بعده، وهي في زنقة غير نافذة، الخارج منها يستقبل القبلة بطرق سوق الأبارين من حيال جامع الزيتونة.(أ.هـ)، فتحصل من هذه النقول أن الوقف إذا كان على معين وأكري لمن ليس له مرجعه ففيه قولان:

١٥٧- لم نقف على ترجمته، ولعلّه ليس من رجال العلم والفقه، وربما من رجال المال والأعمال في وقته بتونس كما وصفه ابن عرفة.

الأول: هو المشهور منهما جوازه لسنتين، وهو مقتضى كلام ابن الحاجب وابن عبد السلام. والشيخ خليل في توضيحه، وابن عرفة، ولثلاث سنين، وهو مقتضى كلام الشيخ خليل في مختصره، وكلام شراحه المتقدم.

الثاني: ما نقله ابن عبد السلام، وهو جوازه في الأرض لأربع سنين، وإن أكري لمن له المرجع. فثلاثة أقوال:-

الأول: وهو المشهور، جوازه لعشر سنين، وهو فعل مالك، ومقتضى قول الشيخ خليل كالعشر سنين، وقول شراحه كالعشر سنين ونحوها جواز الزيادة على ذلك.

والثاني: جوازه لخمس سنين، وهو قول ابن الماجشون على ما نقله ابن عرفة عن المتيطي، وعلى ما نقله عنه ابن عبد السلام، ونقل الشيخ خليل في توضيحه جوازه لأربع سنين وخمس، وهو الذي رأيته عنه في النوادر.

الثالث: جوازه لعشرين سنة، وهو قول أشهب في العتبية على ما نقله ابن رشد، وخمس وعشرون سنة على ما نقله عنه المتيطي، وإن كان الوقف، والثالث على ما تقدم من الخلاف في المدة الطويلة في النصوص المتقدمة إنما هو إذا كان الوقف المكري عامر الحمى، أفاد ذلك تعليلهم للجواز والمنع، فمن ذلك قول ابن عبد السلام في تعليل الجواز في المدة الكثيرة، وغالب النصوص المتقدّمة صريحة أو كالصريحة في ذلك، منها قول ابن عبد السلام في تعليل الجواز في الوقف غير المعين، فقوله: إذ لا يبقى في ذلك سوى انهدام الدار، إلى آخر كلامه، فدلّ ذلك على أنها عامرة، وقول ابن عرفة: وأمد كرائه ما سلم من غرر عدم تمام عقده، وتعليلهم بمنع النقد في كراء ناظر الاحباس بكونه يلزم منه إعطاء الغلة من قد يموت قبل وجوب ذلك، وحرمان من جاء قبل الوجوب ممن يلد بعد القسم، وذلك ظاهر من كلامهم، إذا علم ذلك، فإذا كان الوقف خرابًا، ولم يوجد ما يصلح به قال الرباني[158] إنه يجوز كراؤه السنين الكثيرة، ونقل البرزلي عن القاضي ابن باديس[159]، ونصّ على ذلك ....[160]، في نوازله فانظره، ونقل البرزلي بأنها تكرى السنين الكثيرة كيف تيسر، ويعمر بذلك، ونصه: وقعت بالقيروان مسألة، وهي أنّ دارًا لحبس الفقراء وقعت، ولم يوجد ما تصلح به وتبنى، في زمن القاضي ابن باديس، فأفتى بأنها تكرى السنين الكثيرة كيف تيسر بشرط صلاحها من كرائها، وأبى أن يسمح ببيعها، وظاهر فتاوى الأندلسيين يقتضي إباحة البيع، ويستبدل بها ما هو أعود بالمنفعة.أ.هـ.

فإنه قال في شرح قول الرسالة: ولا يباع الحبس وإن خرب، ونصّه: وإنما لم يبع الربع إذا خرب؛ لأنه يوجد من يصلحه بإجارته سنين، فيعود كما كان .أ.هـ.

١٥٨- لم نقف على ترجمته.

١٥٩- هو عبد الله بن باديس اليحصبي، سكن بلنسية أخذ عن جماعة من فاس، منهم ابن صاحب الصلاة، وأخذ عنه جماعة منهم ابن الآبار. توفي سنة ٦٢٢هـ. التكملة: ٢/٢٩٣، رقم الترجمة:٨٣٨، وجذوة الاقتباس:٢/٤٢٩.

١٦٠- يوجد بياض بالأصل لم نتمكن من تعويضه.

والفرس إذا هرم لا يعود كما كان.أ.هـ.

فتوجيه منع البيع وجدان من يصلحه بإجارته سنين لا يحسن إلا إذا كانت الإجارة غير مختلف فيها، فدلّ كلامه على أنّ الخرب يجوز إجارته بمقدار ما يصلحه من غير خلاف.

[شرط الواقف في الأجرة]:

ههنا مسألة كثيرة الوقوع، وهي أنّ الواقف إذا شرط أن لا يؤجر الوقف أكثر من سنة مثلاً، وخرب الوقف، ولم يوجد ما يصلح به، وأراد الناظر أو المستحق للوقف إجارته السنين بمقدار ما يعمره به. هل يمنع من ذلك، ويتبع شرط الواقف، ولا يؤجر أكثر مما شرطه، أولا يتبع شرطه ويؤجر من السنين بما يعمره به؛ لأنّ شرطه هذا يؤدي إلى إبطال أصل الوقف؟ يكون حكم هذه المسألة حكم ما إذا شرط الواقف أن يبدأ من غلته لمنافع أهله، ويترك إصلاح ما ينخرم منه أنه لا يتبع شرطه كما نصّوا على ذلك، وعللوا ذلك بأنه يؤدي إلى بطلان أصل الوقف، وما كان ذلك من الشروط لا يوفى به.

حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره

قال ابن الحاجب: ويبدأ بإصلاحه ونفقته، ولو شرط خلافه لم يقبل[١٦١]، قال الشيخ في توضيحه: أي ويبدأ الناظر بإصلاحه إن كان عقارًا، ونفقته إن كان حيوانًا؛ لأنّ الغرض من الوقف دوام المنفعة به، وكذلك قال ابن شعبان، ولو شرط خلاف البداءة بإصلاحه ونفقته لبدأ وبطل شرطه؛ لأنّ شرطه يؤدي إلى بطلان أصل الوقف، وما كان كذلك من الشروط لا يوفى به.أ.هـ.

ونقله غير واحد، ولم يختلفوا فيه، ولا شك أنّ الوقف إذا لم يكن له ما يعمر به سوى غلته، واشترط الواقف أنه لا يؤجر أكثر من سنة أو سنتين مثلاً أنّ ذلك يؤدي إلى إبطال أصل الوقف، وإن اشترط الواقف ذلك كاشتراطه أن لا يبدأ بإصلاحه؛ لأنّ من المعلوم أن العقار لا يمكن أن يستمر دائمًا عامرًا، ولا بدّ له من الخراب، وقل أن تقوم غلة السنة ونحوهما بعمارة ما كثر من خرابه، ويختلف ذلك بحسب العقار والزمان والمكان، والله يعلم المفسد من المصلح. وبالله التوفيق.

تم ذلك بحمد الله تعالى وعونه، ونقل من مسودة المصنف التي هي بخطه، تغمده الله برحمته، وأسكنه فسيح جنته، وأعاد علينا وعلى المسلمين من بركاته وبركات علومه في الدنيا والآخرة، وكان الفراغ من كتابته في العشرين من شهر شعبان المكرم ٩٦٤هـ، أحسن الله ختامها، على يد أقل عباد الله الفقير أحمد ابن أبي البقاء بن محمد الإمام الواعظ، سامح الله فعاله.

إن تَجِدْ عيبًا فسد الخللا   قلّ من لا عيب فيه وعلا[١٦٢]

١٦١- جامع الأمهات:٤٥٢.

١٦٢- في الأصل : وإن، والصواب ما أثبتناه.

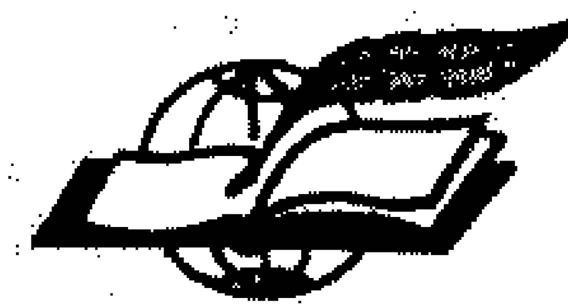
فهرس الأماكن

فهرس أسماء الكتب المستخدمة في النص المحقق

فهرس الموضوعات

'Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage



Published by The Department of Studies and Magazine
Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage

Dubai - P.O. Box: 55156
Tel.: (04) 2624999
Fax.: (04) 2696950
United Arab Emirates

Volume 13 : No. 50 - Jumada-1 - 1426 A.H. - July 2005

INTERNATIONAL RECORD NUMBER

ISSN 1607 - 2081

This Journal is listed in the "Ulrich's International Periodicals Directory" under record No. 349378

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE

Countries	U.A.E.	Other
Institutions	100 Dhs.	150 Dhs.
Individuals	70 Dhs.	100 Dhs.
Students	40 Dhs.	75 Dhs.

الشروط الخاصة بنشر كتب محكمة ضمن سلسلة آفاق الثقافة والتراث

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون الكتاب جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك الكتب المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في الكتب المتضمّنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون الكتاب سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ كتاب مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان، مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون الكتاب مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا بالآلة الكاتبة، أو بخط واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة، مبيّنًا اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه، وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون الكتاب تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالكتاب صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطيّة المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقل الكتاب عن مئة صفحة ولا يزيد عن مئتين.

١١ - تخضع الكتب المقدمة للتقويم والتحكيم حسب القواعد والضوابط التي يلتزم بها، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين، قصد الارتقاء بالبحث العلمي خدمةً للأمّة ورفعًا لشأنها، ومن تلك القواعد عدم معرفة المحكمين أسماء الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماء المحكمين، سواء وافق المحكمون على نشر البحوث من غير تعديلٍ أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنشر.

ملاحظات

١ - ما ينشر في هذه السلسلة من آراء يعبّر عن فكر أصحابها، ولا يمثّل رأي الناشر أو اتجاهه.

٢ - لا تُردّ الكتب المرسلة إلى أصحابها، سواءً نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر كتابه بعد عرضه على التحكيم إلاّ لأسباب تقتنع بها اللجنة المشرفة على إصدار السلسلة، وذلك قبل إشعاره بقبول كتابه للنشر.

٤ - يُستبعد أيّ كتابٍ مخالف للشروط المذكورة.

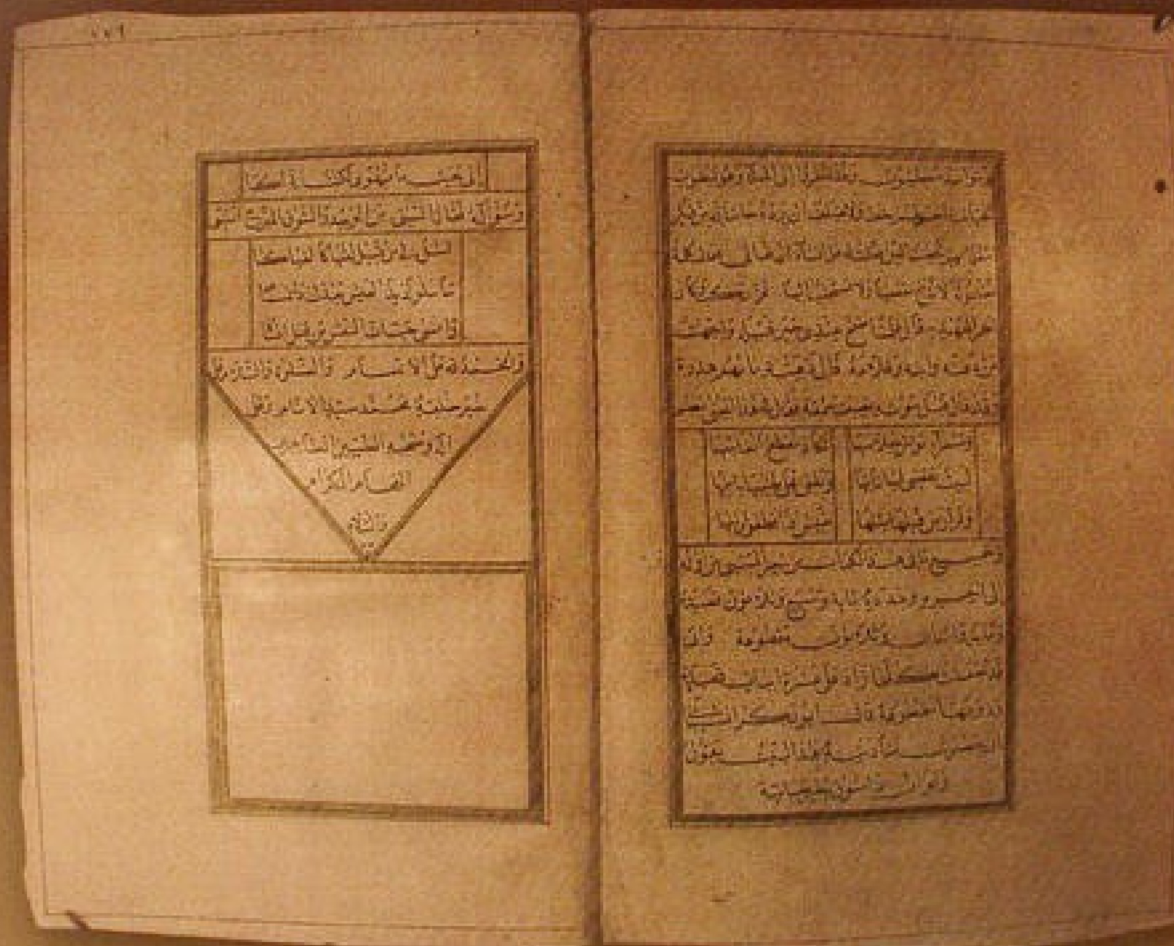
٥ - يدفع المركز مكافآت مقابل الكتب المنشورة وثلاثين نسخة من الكتاب المطبوع.

ISSN 1607 - 2081

Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Volume 13 : No. 50 - Jumada-1 - 1426 A.H. - July 2005



الورقة الأخيرة من مخطوط «حصن الإسلام» لغياث الدين البغدادي (١٠٨٩هـ)
تاريخ النسخ ١٠٠٩هـ

The last paper from "Hosn Al Islam" manuscript
Written by Gheyath Al Ddin Al Baghdady (1089 A.H.) Copied in 1009 A.H.

Published by:
The Department of Researches and Studies
Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage